1

Religion und Geisteskultur

Zeitschrift

für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens

Herausgegeben

von

Lic. Th. Steinmann

Dozent für Philos. und theol. Syst. am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld.

1-2

Erster Jahrgang.

Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1907.-08

v.1-2
1907-08

94261

Inhalt:

Seite

Aufgaben und Ziele unserer Zeitschrift. Vom Herausgeber 1
Religion und Kultur. Von Prof D. Dr. R. Eucken-Jena 7
Religion und Erkenntnistheorie. Von Prof. D. Dr. E. W. Mayer-Straßburg 12
Autobiographische und antikritische Bemerkungen über meine Religionsphilosophie. Von Prof. D. H. Höffding-Kopenhagen 21
Gedanken über Zeitliches und Ewiges. Von Prof. Dr. G. Class-München 29
Der Gottesglaube und die mechanische Naturauffassung der modernen Wissenschaft. Von Prof. Dr. H. Magnus, Geh. Medizinalrat, Breslau . 45
Monismus und Monotheismus. Von Pastor Dr. H. Franke-Liegnitz . 53
Zur Kritik des Pantheismus. Von Dr. A. Kowalewski, Privatdozent, Königsberg 61
Der irrationale Charakter unserer Wertbildungen. Von Dr. A. Vierkandt, Privatdozent, Berlin 69
Was sollen wir von Herder lernen? Von Stadtvikar Lic. R. Wielandt-Heidelberg 85
Probleme und Schwierigkeiten der geschichtlichen Religion. Vom Herausgeber 103
Frömmigkeit, Sittlichkeit und Sozialismus. Von Dr. H. Pöhlmann-Nürnberg 117
Der religiöse Individualismus, sein Recht und seine Grenze. Von Prof. D. Th. Häring-Tübingen 123
Die vermutlichen Religionsanfänge und der Monotheismus. Von Pastor D. P. Gloatz-Dabrun b. Wittenberg 137
Über den Begriff der Geisteskultur. Von Dr. Br. Bauch, Privatdozent, Halle a. S. 143
Der Begriff des Glaubens. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. E. Troeltsch-Heidelberg 191
Eine neue Theorie über das Wesen der Religion. Von Stadtpf. Dr. Fr. Walther-Stuttgart 201
Personalismus und Universalismus im Gottesbegriff. Von Dr. O. Ewald-Wien 217
In welchem Sinne ist Jesus unser Erlöser? Von Prof. Dr. V. Norström-Gothenburg 222
Warum halten auch moderne Christen am kirchlichen Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi? Von Mag. theol. K. Girgensohn, Privatdozent, Dorpat 236
Die religiöse Kunst des 19. Jahrhunderts in Deutschland . Von Dr. A. Peltzer, Privatdozent, Heidelberg 245
Der pantheistische Gottesbegriff als Vorstufe der Gottes-Idee. Von Prof. Dr. W. Kinkel-Gießen 283

Seite

Religion der Immanenz oder Transszendenz? Von Lic. Dr. S. Faut-Stuttgart 287
Berührung zwischen einigen religiösen Gedanken und der mathematischen Behaftungslehre. Von Dr. K. Geißler-Waldheim 294
Die Unendlichkeit Gottes. Von Fr. K. Pezold-Braunschweig 298
Recht und Unrecht in der Forderung eines undogmatischen Christentums. Von Prof. D. M. Schulze-Königsberg i. Pr. 301
Die Allväter der Primitiven. Zur Frage nach den Anfängen des Gottesgedankens. Von Prof. D. N. Söderblom-Upsala 315
Theophrastus Paracelsus. Von Dr. F. Strunz, Privatdozent, Wien . 322

Berichte:

Zur neuesten russischen Religionsphilosophie. Von Prof. G. T. Masaryk-Prag 87
Über die kulturgeschichtliche Bedeutung der Mystik. Von Prof. Dr. Thomas Achelis-Bremen 158
Die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren jetzigen Hauptvertretern. Von Pastor Dr. O. Siebert-Hermersleben bei Magdeburg . . . 166
Religionsphilosophie im heutigen England. Von C. Brinkmann-Berlin 267
Neue Niederländische Literatur. Von Dr. G. F. Haspels-Rotterdam . 338
Die theosophische Gesellschaft. Von Dr. H. Grävell-Heidelberg . . . 343

Besprechungen 97. 182. 279. 348
Eingesandte Bücher 189. 280. 356

Aufgaben und Ziele unserer Zeitschrift.

Vom Herausgeber.

Es gibt der Zeitschriften in Deutschland wohl eigentlich genug, und mehr als genug. Wenn bei solcher Lage eine ernst gemeinte Zeitschrift in ernster Sache neu an die Öffentlichkeit zu treten sich anschickt, muß sie von einem Geiste guter Hoffnung beseelt sein, welcher der Prüfung stand zu halten vermag. Die eine solche neue Zeitschrift unternehmen, müssen Gewißheit darüber haben, daß ihre Unternehmung wirklich von der Zeitlage gefordert wird. Es darf nicht nur allerlei subjektives Begehren hinter der Sache stehen; ein objektiv vorhandenes Bedürfnis muß sie tragen. Sicherlich ist das bei unserer Zeitschrift Religion und Geisteskultur der Fall.

Mancherlei Wochenblätter, Monatsschriften und größere periodische Veröffentlichungen für einen weiteren, nicht fachwissenschaftlichen Leserkreis beschäftigen sich in unsern Tagen mit religiösen Fragen und Problemen, nicht nur neben Anderem, sondern mit ihnen ausschließlich oder doch wenigstens vornehmlich. All diese zahlreichen Blätter und Blättchen, je mehr ihnen das Religiöse in den Mittelpunkt tritt, stehen irgendwie im Dienste einer bestimmten religiösen Weltanschauung, pflegen ausschließlich diese Weltanschauung und machen für sie Propaganda: monistische, positivistische, okkultistische, mystische usw., daneben auch christliche Zeitschriften verschiedenster Schattierung, teils einer bestimmten kirchlichen oder theologischen Richtung angehörig, teils von durchaus individuellem, sehr persönlichen Gepräge. Und von dieser mannigfaltigen Literatur steht einiges unter dem Einfluß der theologischen oder philosophischen Wissenschaft bestimmter Richtung, und sucht deren Meinung weiteren Kreisen zu übermitteln; anderes betont bewußtermaßen nur das praktische Moment der Frömmigkeit; wieder anderes hält freiwillig oder unfreiwillig alle wissenschaftliche Durchleuchtung den religiösen Dingen fern und ergeht sich auf den sonderbarsten und abgelegensten Wegen.

Es findet aber alles seine Leser. Denn eine starke Flut religiösen

Fragens und neuerwachten Bedürfnisses nach einem religiösen Abschluß der Lebensanschauung und einem persönlichen Anschluß an die tiefste Wahrheit und die höchste Macht des Daseins kommt den mancherlei Formen der religiösen Verkündigung entgegen. — So gehen die Stimmen in verschiedenster Richtung bunt neben und wider einander.

Mitten in dieses Stimmengewirr hinein möchte unsere Zeitschrift den Ruf nach Sammlung ertönen lassen. Uns scheint dergleichen bitter not, soll der wieder aufquellende Strom des religiösen Lebens nicht schließlich in lauter Bächlein und stehenden Wässerchen, d. h. in lauter Meinungs- und Stimmungswillkürlichkeiten versanden und versumpfen.

Man verstehe nun diesen Ruf nach Sammlung nicht falsch. Keineswegs wollen wir sie alle zu einer Art babylonischer Sprachenverwirrung zusammenrufen, auch die auf allerlei sonderbaren und sonderbarsten Wegen der Religion wandeln. Was hülfe ein solches verkleinertes Abbild der großen Sprachverwirrung in Zeitschriftenformat? Alles zum Sammeln blasen muß ein klarer Signalruf sein und seinen bestimmten Klang geben. So muß auch in unsrem Fall eine bestimmte Meinung vorhanden sein, auf Grund deren sich eine klare Parole ausgeben läßt.

Wir denken dabei nun nicht an ein eigenartiges religiöses Programm; denn wir meinen nicht, dasjenige gefunden zu haben, worin alles religiöse Fragen, Suchen und Antworten der Zeit Ziel und Abschluß zu finden bestimmt ist. Bei einer gewissen religiösen Mannigfaltigkeit wird es wohl aus mancherlei Gründen sein Bewenden haben. Wir suchen die Sammlung in einer anderen Richtung. Eine bestimmte Gruppe von Fragen oder auch eine bestimmte Art der Beschäftigung mit diesen Fragen soll das Einigungsband abgeben für weitere Kreise, die bislang lediglich neben einander her und darum viel an einander vorbei ihre Arbeit auf diesem Gebiet getan haben. Also nicht Sammlung durch einen vorwärtsweisenden prophetischen Ruf wollen wir versuchen, sondern Sammlung zu gemeinsamer und eben deshalb ernstlicher und gründlicher Auseinandersetzung mit den unseres Erachtens entscheidenden Problemen der gegenwärtigen religiösen Lage. Die liegen aber in Folgendem.

Wie sehr die wirklich großen Propheten auf allen Religionsgebieten neue Töne der Frömmigkeit angeschlagen haben, Revolutionäre, die mit aller Vergangenheit brachen, sind sie nie gewesen; sie waren Reformatoren. Ihr frommes Gemüt war von tiefer Pietät erfüllt gegen die väterliche Religion oder doch sonst eine religiöse Vergangenheit, aus der heraus ihr Eigenes lebte. So leben und lehren sie uns zum mindesten die Wahrheit, daß alle gesunde und dauerhafte Frömmigkeit aus lebendiger Kontinuität einer geschichtlich gegebenen Religion herauswachsen muß. Wenn nicht solcher Urbestand in ihr ist, ists keine lebensfähige Größe. Religionen können nicht neu erfunden, erdacht und gemacht werden.

Es kann das keinerlei geistiges Gebilde, das Tiefe und Bestand haben soll — darin haben wir uns anders besonnen und besser unterrichtet, als frühere weniger geschichtliche Generationen —, am wenigsten aber kann es die Religion.

Sind wir aber in Fragen der Religion an die Vergangenheit gewiesen, dann natürlich an unsere Vergangenheit. Und darum gehört zu unserer Parole an erster Stelle: volle und unbefangene Vertiefung in die christliche Frömmigkeit und Religion. Meine persönliche Überzeugung ist, daß uns Menschen hier eine absolute religiöse Wahrheit gegeben ist, wohl nicht als festformulierte Lehre, dafür aber als das rechte erlebende Anteil- und Gemeinschaftgewinnen am tiefsten Walten und Wirken der Macht über alles und in allem, welche wir vertrauend Gott und Vater nennen. Es soll das aber durchaus nur meine persönliche Überzeugung sein. Sehr viele Mitarbeiter an „Religion und Geisteskultur" würden ihre Überzeugung sehr anders formulieren. Noch viel weniger machen wir bei unsern Lesern bestimmte Voraussetzungen der Art. Eine ernstliche, aufrichtige und wirklich tiefgehende Beschäftigung mit der christlichen Religion, das allein soll den einen Einheitspunkt unserer Bestrebungen bilden. Dabei denke ich wie an die Mitarbeiter so auch an den Leserkreis unserer Zeitschrift.

Daß wir hierfür der Mithilfe der Theologen bedürfen, liegt auf der Hand. Sie sind von Berufswegen die Kenner auf diesem Gebiete. Und es liegt wirklich kein Grund vor, die Arbeit der theologischen Wissenschaft mit Mißtrauen zu betrachten. Wohl geschieht es noch hier und da. Die Ursache solchen Verhaltens ist aber lediglich Unwissenheit und Voreingenommenheit; und die Folge war schon häufig genug eine arge Bloßstellung der eigenen Person, wenn man trotzdessen in diesen Fragen das Wort ergriff. Im großen Ganzen ist aber gegenwärtig die Stimmung gegenüber der Theologie und ihren Vertretern auch in den Kreisen der Bildung eine um vieles verständigere geworden. Beweis dafür ist der starke Absatz, den gegenwärtig mancherlei Literatur theologischer Herkunft findet.

Wir freuen uns nun im besonderen darüber, daß Theologen unter einander sehr abweichenden Standpunktes uns ihre Unterstützung zugesagt haben. Soll unsere Zeitschrift ihrer Aufgabe wirklich gerecht werden, so bedarf sie dessen. Erst dann findet in ihr das geschichtliche Christentum seine volle Vertretung, wenn alt- und neuprotestantische Art, konservative und liberale Theologie gleicherweise das Wort nehmen. Als Theologe muß ich mich durchaus dem liberalen Flügel der Theologie zurechnen; ich bin aber tief durchdrungen davon, daß allerlei Theologie nebeneinander da sein und in beständiger Auseinandersetzung von einander lernen muß. Keine theologische Denkweise gibt für sich allein ein ganzes Bild all der

Lebensmöglichkeiten, welche das protestantische Christentum umfaßt. Unbedingt aber muß dasselbe im Rahmen unserer Zeitschrift in der vollen Mannigfaltigkeit seines Inhaltes zur Darstellung kommen.

Wenn also unsere Zeitschrift den Ruf zum Sammeln in das Durcheinander der Meinungen ertönen läßt, meint sie dies Signal in besonderer Weise den sich bekämpfenden Richtungen der Theologie. Hier soll ihnen Gelegenheit geboten werden, auf wirklich neutralem Boden ihre Kräfte geistig zu messen bei gemeinsamem Ringen um dasselbe Ziel. Und sicherlich sind ihrer in allen Lagern der Theologie, die den gegenwärtigen theologischen Zustand als unwürdig empfinden und darum unsern Versuch als eine gute Sache begrüßen.

Wir redeten zunächst von unsern theologischen Mitarbeitern. Ganz abgesehen von aller persönlichen Stellung brachte das die geschichtlich gegebene fundamentale Bedeutung des Christentums für das europäische Religionsleben ohne weiteres so mit sich. Zum mindesten aufrichtig und ehrlich mit dem Christentum auseinandersetzen muß sich ein jeder Gebildete, der in diesen tiefsten Fragen nichts versäumen und alle Gerechtigkeit erfüllen will. Ein solcher muß aber in unserer Zeit noch ein anderes tun. Die Bildung unserer Zeit drängt wieder deutlicher hin auf eine religiöse Vertiefung. Es ist von Wichtigkeit, daß ihr diese religiöse Vertiefung als ein wirklicher geistiger Erwerb zufalle, daß sie dabei wirklich eine Antwort finde auf eben ihre Fragen und eine Befriedigung eben ihrer tiefsten Bedürfnisse, soweit dieselben geistig berechtigt sind. Eben dem modernen Geistesleben soll ja doch die erneute Wendung zur Religion Vertiefung und eine Verankerung im Ewigen bringen. Vielleicht, daß das nur geschehen kann durch tief greifende Wandlungen seines innersten Bestandes hindurch; wir geben diese Möglichkeit bereitwilligst zu. Vielleicht sogar, daß an manchem Punkte eine Art Umkehr erforderlich ist. Jedenfalls aber soll alles Tiefste und Beste, die bleibende Wahrheit seiner sonstigen geistigen Errungenschaften dabei nicht verloren gehen. Sonst vollzieht eben nicht die moderne Geisteswelt selbst die Wendung zur Religion. Es braust etwa nur wieder einmal eine Hochflut religiösen Bedürfens über das Land, begräbt für eine Weile alles unter ihren Wogen, aus denen es dann später im wesentlichen unverändert wieder auftaucht — und dann erheben sich wieder genau die alten Fragen und wir sind um keinen Schritt weiter gekommen in der praktischen Lösung des Problems „Religion und Geisteskultur".

Was ist nun aber dieses Bleibende in der Fülle der Erscheinungen des modernen Lebens? Wo überall flutet sein tiefster Pulsschlag? Was hat es an Resultaten und Fragen Dauerhaftes herausgestellt? Das wollen uns Vertreter der mancherlei Wissenschaft und Praxis des modernen Lebens zu sagen versuchen, die sich darum bemüht haben, ihr Arbeitsgebiet zu

überblicken, es in seiner Tiefe geistig zu durchdringen und zum Ganzen des menschlichen Geisteslebens in Beziehung zu setzen. Und neben ihnen die Philosophen von Fach, deren eigentlicher Lebensberuf darin besteht, dem geistigen Leben gleichsam den Puls zu fühlen und seiner innersten Seele möglichst ihre Geheimnisse abzulauschen. Grade auch auf dem Gebiete all dieser Fragen wollen wir uns fern halten von allem dilletantischen Wesen, dessen ein Hauptcharakterzug ist, die Dinge rasch fertig zu sehen. Es wird ja in unserer Zeit von allerlei beliebigen Winkelchen aus mancherlei Weltanschauung zusammengezaubert und als die Zukunftswahrheit den allzu leicht Gläubigen angepriesen. Suchen wir dagegen die ernste und gründliche Wissenschaft aufzubieten, die weiß, wieviel von Problemen und Fragen noch nach seiner Antwort sucht und wie wenig darum das moderne Geistesleben eine in sich fertige Größe ist, so ist das auch in seiner Art ein Ruf zur Sammlung.

So wenig die Theologie in ihrem engeren Kreise, ist die übrige Wissenschaft in sich einig. Meinung steht gegen Meinung, auch in grundlegendsten Fragen. Der wirklich Gebildete wird sich da hindurch arbeiten müssen. So allein wird er wirklich geistig zu Hause in seiner Zeit. Erst aus der Mannigfaltigkeit der Töne tritt ihm voll entgegen, was sie besitzt oder zu besitzen meint und was sie sucht; was ihre Stärke ist und was ihre Schwäche, was ihr Triumph und was ihre Not, wie weit sie fertig ist und wieweit unfertig. Auf solcher Grundlage allein wird seine persönliche Stellungnahme zur religiösen Frage der Zeit voll befriedigend ausfallen.

Ich meine, grade wir Gebildeten müßten uns dessen bewußt sein, daß in diesen Dingen Pflichten auf uns liegen. Wie sehr die tiefsten und letzten Weltanschauungsfragen des Einzelnen allerpersönlichste Angelegenheit sind, wie sehr im besondren die Religion ein persönlichstes Seelenerlebnis sein muß, doch dürfen wir das alles nicht subjektivistisch behandeln, zufrieden, für den persönlichen Hausbedarf etwas gefunden und die eigene Seele befriedigt zu haben. Auch dieses Innerste und Persönlichste sollen wir tun für das Ganze und mit dem Blick auf das Ganze. Wer wirklich gebildet ist, lebt nicht im engen Kreis seines natürlichen Ich; er kann das garnicht mehr. Gewiß, es werde alles innigst, persönlichst durchlebt — nicht nur das Religiöse, aber dieses ganz besonders; es werde eine allerpersönlichste Entscheidung getroffen. Diese aber nicht im stillen Winkel nur persönlicher Bedürfnisse, sondern auf dem weiten Plan des allgemeinen Zeitlebens in dem Bewußtsein, daß es für den gebildeten Menschen Pflicht ist, zur Weiterbildung dieses Allgemeinen seinen sei es auch noch so bescheidenen persönlichen Beitrag zu liefern.

Je mehr aber ein Mensch sich dieser Verpflichtung bewußt ist, um so mehr wird er die Scheu überwinden vor immer erneuter innerer Durcharbeitung von Problemen der geistigen Gesamtlage, im besondern

auch der Probleme, durch welche die Frömmigkeit unsrer Tage hindurch muß. Es ist ja nicht zu befürchten, daß ihn solches Verhalten immer wieder aus gewonnener innerer Festigkeit heraus in die Wirrnis persönlichen Suchens hineinreißen wird. Auch wer für sich einen festen Grund gefunden hat, vermag noch sehr wohl allerlei Probleme wirklich mitzuempfinden und mit durchzuarbeiten.

In welchem Sinne „Religion und Geisteskultur" den Ruf zum Sammeln erschallen läßt und mit welchen Einschränkungen dieser Ruf gemeint ist d. h. wem er gilt und wem nicht, darüber hätten wir uns nun verständigt.

Die regelmäßigen Mitarbeiter unserer Zeitschrift verbindet allerdings die folgende Überzeugung. Wir suchen die religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens in unerschrockener, weltoffener und zugleich frommer Hingabe an die Aufgaben eines geschichtlichen Lebens, das in seinem Ursprung und in seinen letzten Zielen über sich hinausweist, in der Zuversicht, daß hier eine heilige Macht über alles nicht nur in allgemeinen Institutionen, sondern grade auch in den werdenden Persönlichkeiten ihre höchsten Schöpfungen wirkt, und daß alles geistige Leben in ihr seine bewußte Wurzelung und Verankerung finden muß. Im besondren fühle ich mich denjenigen unter ihnen enger verbunden, die auf dieser allgemeinen Überzeugungsgrundlage im Christentum die Wahrheit Gottes wie für ihre eigene Person so auch für das Menschengeschlecht gefunden haben, mögen sie diese ihre Überzeugung nun so oder anders zum Ausdruck bringen.

Es sind uns aber alle zur Mitarbeit willkommen, die uns aus aufrichtiger und gründlicher Besinnung heraus Klarheit darüber zu geben versuchen, wie moderne Geistesart den Weg zur Religion zu finden vermag, ob sie nun die moderne Geistesart loben oder schelten; dürfen wir es ihnen zutrauen, daß sie es sich nicht leicht machen und den Wegen auszuweichen suchen, auf denen die Phrase und das Schlagwort Nachbeter werben, dann sind sie uns willkommen. In den Mittelpunkt der Erörterungen wird unsres Erachtens der Streit — oder wie sonst man es nennen will — um die Wahrheit des Christentums zu treten haben. Die Art, wie sich diese Frage für mich persönlich entscheidet, soll mich dabei nicht hindern, wo ernsthaft sachliche Prüfung und Erwägung meint entgegengesetzt entscheiden zu müssen, auch solche Meinung unbehindert und ohne Kommentar meinerseits sich aussprechen zu lassen. Es muß wirklich alle sachlich begründete Meinung gesagt werden können. So nur gewinnen wir den vollen Überblick über all das Fragen und Streben des modernen Menschen, dessen es zu gründlicher Auseinandersetzung bedarf. Denen, die anders denken, wird es obliegen, solchen Darlegungen gegenüber ihre Sache ebenso sachlich zu vertreten. „Religion und Geisteskultur" macht es sich zum Grundsatz, daß all diese bedeutsamsten Fragen ohne

Kleinlichkeit und Ängstlichkeit und ohne Parteigeist offen und ehrlich von verschiedenstem Standpunkt aus gemeinsam durchgesprochen werden können und sollen. Und davon verspreche ich mir einen wirklichen Geistesgewinn für alle Leser, wie immer sie stehen mögen.

Nach all dem Gesagten glaube ich es nun zuversichtlich aussprechen zu können, nicht nur, daß „Religion und Geisteskultur" als Zeitschrift für die Gebildeten neue und eigene Wege zu gehen versucht und darum Existenzrecht besitzt, sondern auch dieses, daß wirklich vorhandene objektive Bedürfnisse unsere Zeitschrift tragen werden. So gehe sie denn ihren Gang und tue die ihr zugewiesene Arbeit!

Zum Schluß sei den Lesern alles nur mögliche Entgegenkommen im Stil und Ausdruck des Gedankens versprochen. Sollte im Anfang nicht alles genügend leicht verständlich und rasch auffaßbar herauskommen, dann bitten wir um Geduld. Mit der Zeit werden wir uns alle in die für unsern Leserkreis erwünschte Form der Darstellung noch mehr hineinarbeiten.

Endlich seien die Leser von „Religion und Geisteskultur" freundlich gebeten, was ihnen über der Lektüre für Wünsche kommen mögen bezüglich Inhalt und äußerer Gestaltung der Zeitschrift, dem Herausgeber mitzuteilen. Kann derselbe auch nicht auf alles persönliche Antwort versprechen, so soll doch alles soweit möglich seine Berücksichtigung finden. Und es wird als ein Mitarbeiten an unsern Zielen jederzeit mit Freuden begrüßt werden.

Religion und Kultur

von **Rudolf Eucken.**

Daß das Verhältnis von Religion und Kultur viel Verwicklung enthält, bekunden schon die mannigfachen Wandlungen, die es im Lauf der Geschichte erfuhr. Schon für das Altertum, namentlich für das spätere, lag die Sache keineswegs einfach, aber seine volle Schärfe bekam das Problem erst auf christlichem Boden. Von früh an spalteten sich hier die Geister: schätzten die einen in der Kultur, namentlich in der Philosophie, eine Vorstufe und Vorbereitung der göttlichen Wahrheit, so waren die anderen vom Gedanken des Gegensatzes beherrscht und kamen dadurch nicht selten zu schroffen Ausdrücken der Gleichgültigkeit, ja des Hasses gegen die Kultur. Die erste Lösung in großem Sinne fand die Frage bei Augustin, er schuf ein allumfassendes religiöses Lebenssystem, das wohl eine Kultur-

arbeit gelten läßt, ihrer ganzen Verzweigung aber keine andere Aufgabe stellt als die, den Menschen durch alle Befassung mit der Mannigfaltigkeit der Dinge hindurch und über sie hinaus zu der allbeherrschenden Einheit zu führen, deren Anschauung allein sichere Wahrheit und seligen Frieden gegenüber aller Ungewißheit und Not des sonstigen Lebens verheißt. Alle Gebiete des Geisteslebens empfingen damit eine gewaltige Zusammenfassung und Belebung, alles Nähere der Gestaltung aber wurde gleichgültig, es entfiel alle Selbständigkeit und aller Selbstwert der Arbeit am Gegenständlichen. Mehr Anerkennung fand diese bei der beruhigteren, freilich auch flacheren Denkweise der Scholastik auf der Höhe des Mittelalters. Denn so gewiß auch hier die Religion das beherrschende Zentrum des Lebens bildet, sie ergreift die anderen Gebiete nicht so unmittelbar, sie beläßt ihnen eine gewisse Selbständigkeit. Im besonderen gestattet die Idee der Stufenfolge, das Niedere sich in seinem Bereiche ungestört entwickeln zu lassen und es doch als Ganzes dem Höheren unterzuordnen, die Überzeugung, daß die Gnade die Natur nicht aufhebe, sondern vollende (gratia naturam non tollit, sed perficit), scheint alle Schwierigkeit zu heben. Daß in Wahrheit das äußerlich Untergeordnete einen starken Einfluß auf das Übergeordnete gewann, daß namentlich die Philosophie der Religion eine intellektualistische Färbung gab, darüber sind alle unbefangenen Kenner des Mittelalters einig. So war es ein Verlangen nach Befreiung der Religion von störender Zutat, nach Herstellung ihres reinen Bestandes, das durch die Anfänge der Reformation geht; Religion und Kultur treten hier weiter auseinander. Alsbald aber begann, namentlich seit Beginn des 17. Jahrhunderts, die Kultur völlig eigne Wege zu gehen und sich dabei von der Religion mehr und mehr zu emanzipieren. Die leitenden Kulturvölker erweisen dabei eine verschiedene Art: der vorwiegende Zug des englischen Lebens geht dahin, Religion und Kultur nebeneinander gelten zu lassen, den Franzosen geraten sie leicht in einen unversöhnlichen Konflikt, der deutsche Geist erstrebt eine innere Ausgleichung, eine Überwindung des Gegensatzes. Die höchste Leistung dieser Art brachte die Zeit unserer Dichter und Denker, der deutsche Humanismus; hier scheinen Religion und Kultur in einem umfassenden Geistesleben einander gegenseitig zu ergänzen und zu fördern. Das 19. Jahrhundert hat die Gegensätze wieder verschärft und die dort versuchte Lösung unzulänglich gemacht.

So bringt uns die Geschichte keine Lösung entgegen, ja sie übermittelt uns nicht einmal eine Orientierung über die Richtung des Weges, schroffer als je stehen heute die Gegensätze wider einander. Den Zwecken der Kultur glauben manche mit einer radikalen Abweisung der Religion als eines bloßen Wahngebildes am besten zu dienen, auf der Seite der Religion aber besteht viel Schwanken und Unsicherheit. Der Protestantismus ist in zwei Bewegungen gespalten, deren eine möglichst beim 16.

Jahrhundert verbleibt und der modernen Kultur nur die unabweisbaren Zugeständnisse macht, während die andere der Fahne des modernen Idealismus mit seinem Panentheismus folgt und ihn durch die Religion nur weiter vertiefen möchte. Auch im Katholizismus fehlt es nicht an Unterschieden. Denn so gewiß hier vornehmlich das scholastische Ideal mit seiner Ausgleichung von Religion und Kultur festgehalten wird, es geschieht das in einem strengeren und einem milderen Sinne und ergibt hier und dort ein verschiednes Verhältnis zur modernen Kultur; so hat der Thomismus der Gegenwart wie zwei verschiedene Färbungen, so auch zwei verschiedene Zentren: Rom und Löwen. Daneben aber erhebt sich in hoffnungsvollen Ansätzen ein moderner Katholizismus mit dem Verlangen einer Loslösung von der Scholastik und einer gründlichen Verständigung mit der neueren Kultur. Dies Nebeneinander, dieser Wettbewerb verschiedner Versuche, zeigt deutlich genug, wie dringend es an dieser Stelle weiterer Arbeit und Klärung bedarf. Wie nun die Erfahrung der Jahrtausende deutlich genug zeigt, daß jede Antwort ein Ganzes der Überzeugung von menschlichen und göttlichen Dingen in sich trägt, so wird ohne ein solches Ganzes auch heute nicht vorwärts zu kommen sein. Eine gelegentliche Betrachtung kann nur einen einzelnen Punkt herausgreifen und durch seine Erörterung das Problem nicht sowohl zu lösen als nur nach einer besonderen Richtung hin aufzuhellen suchen; so sei es in dem Folgenden auch unser Streben.

Uns soll hier der eine Gedanke beschäftigen, daß Religion und Kultur ebensowohl unabhängig gegen einander sein müssen, als sie für das eigene Gedeihen aufeinander angewiesen sind; wer dies anerkennt, dem wird sich auch das Problem der Verständigung eigentümlich gestalten. — Am leichtesten ist eine Einigung darüber möglich, daß die Religion einer Selbständigkeit gegenüber aller Kultur bedarf; wer sie zu einem, auch noch so wichtigen Mittel für diese herabsetzt, der schwächt nicht nur ihre Kraft, der gefährdet auch ihre Wahrheit. Denn das ist ihr wesentlich, mit der Beziehung auf Gott ein neues, allen menschlichen Zwecken unvergleichlich überlegenes Leben zu eröffnen; wohl mag, ja muß dies Leben auch zur Umgestaltung menschlicher Verhältnisse wirken, aber es tut es nur nebenbei und in der Folge, nicht seiner Absicht nach und als seine Hauptaufgabe. So waltete überall da, wo die Religion mit ursprünglicher Kraft hervorbrach, eine starke Gleichgültigkeit gegen menschliche und weltliche Dinge; so waren z. B. die Helden der Religion nun und nimmer soziale Reformer, nicht weil ihnen das Herz für menschliche Not und Sorge fehlte, sondern weil sie nicht von den Mitteln dieser Welt, sondern nur von der Eröffnung einer neuen Welt eine gründliche Hilfe erhofften. — Dieser Selbständigkeit des Inhalts muß eine Unabhängigkeit der Begründung entsprechen: die Religion hat selbst für ihre Wahrheit einzustehen, sich ihr eignes Organ für Wahrheit zu bilden, sie darf sich nicht von den Ergeb-

nissen der Kulturarbeit, nicht von Philosophie, Geschichte, Naturwissenschaft abhängig machen. Denn solche Abhängigkeit würde eine peinliche Unsicherheit mit sich bringen, sie würde das, was seiner Natur nach Ewigkeit verlangt, in allen Wandel der Zeit verstricken. Wo die Religion jenes eigne Organ zu suchen und wie sie es auszubilden hat, das ist eine Sache des härtesten Streites, im besonderen ist daraus unsäglich viel Verwirrung erwachsen, daß was dem Leben eine festere Stütze als das Wissen zu geben versprach, unvermerkt sich selbst in eine besondere Art des Wissens verwandelte; aber aller solcher Streit mit seinen Gefahren kann die Notwendigkeit des Grundgedankens nicht antasten.

Auch die seelische Lage und Leistung des Menschen erscheint bei Kultur und Religion völlig verschieden, ja entgegengesetzt. Wie die Kultur den Menschen zur vollen Entwicklung seiner Kraft aufruft und sein Dasein möglichst auf seine eigne Tätigkeit stellt, so verlangt sie ein Vertrauen seiner auf sich selbst; nur ein fester und freudiger Glaube an sein eignes Vermögen kann ihn schwere Aufgaben mutig angreifen lassen und ihn auch in den unvermeidlichen Zweifeln aufrecht erhalten. Auch die Religion will den Menschen kräftig machen und sein Leben erhöhen, aber sie tut das im Gegensatz zur bloßen Natur, als Gabe und Gnade; die von ihr vertretene Bejahung erfolgt nur durch eine Verneinung des bloßen Menschen hindurch; eine völlige Erschütterung des natürlichen Standes ist unerläßlich für ihre Wahrhaftigkeit.

Wie eine solche Verschiedenheit der Seelenlage die Selbständigkeit der Religion bekundet, so bekundet sie nicht minder die der Kultur; wollte von vornherein der Mensch klein von sich denken und nur bei den Schranken seines Vermögens verweilen, so würde eine energische Kulturarbeit nie in Fluß kommen. Wie aber einer eignen Lebensstimmung gegenüber der Religion, so bedarf die Kultur auch einer Unabhängigkeit für den Inhalt und die Ziele ihrer Arbeit. Eine Arbeit, der das Ergebnis durch eine zwingende Autorität vorgeschrieben wird, wie das im mittelalterlichen System geschah und noch heute von seinen Anhängern geschieht, ist ein klägliches Zwitterding; ihr fehlt mit der Freiheit, dem eignen Suchen und Ringen, dem eignen Überwinden des Zweifels eine wahrhaftige Seele, eine volle Aufnahme in das eigne Wesen. Auch würde die Kultur schwerlich die Energie und Geduld des Eingehens in den Gegenstand finden, schwerlich die volle Gewissenhaftigkeit der Arbeit erreichen, dürfte sie sich nicht als etwas bei sich selbst wertvolles, als einen von aller Beziehung nach draußen unabhängigen Selbstzweck betrachten.

So erscheinen leicht Religion und Kultur als Gegner, die um die Seele des Menschen kämpfen. Zugleich aber scheint keine von ihnen ihr eignes Werk glücklich verrichten zu können, wenn sie von der anderen sich vollständig ablöst. Mit der Preisgebung aller Religion sinkt die Kultur

rasch ins Kleine, Säkulare, Bloßmenschliche, droht sie von ihrer eignen Idee abzufallen. Diese Idee verlangt eine gründliche Umwandlung der Wirklichkeit und eine innere Erhöhung des Menschen; dazu bedarf es notwendig eines Selbständigwerdens gegen die nächste Lage, einer Unabhängigkeit von den Interessen der bloßen Individuen, einer deutlichen Scheidung eines in sich selbst gegründeten und von eignen Zielen bewegten Geisteslebens von dem Tun und Treiben der menschlichen Gesellschaft. Nur insoweit ist eine Kultur echt und gehaltvoll, als sie sich als eine Geisteskultur von der bloßen Menschenkultur abhebt und zur Offenbarung einer Geisteswelt wird. Sollte sich nun wohl eine solche Geisteswelt im menschlichen Kreise gegenüber den ungeheuren Widerständen draußen und drinnen erreichen und befestigen lassen ohne irgendwelche Wendung zur Religion? In Wahrheit hat sich nie ein Kulturleben echter und umwandelnder Art entwickelt ohne eine, wenn auch oft versteckte Beziehung zur Religion; mochte die Überwelt im Hintergrunde des Lebens stehen, ihr Glanz fuhr fort es zu verklären, nur mit ihrer Hilfe überwand es die Kleinheit des Alltags. Auch sei nicht vergessen, daß die Kultur nicht bloß Zeiten sicheren und freudigen Aufstrebens, daß sie auch Zeiten des Irrewerdens an sich selbst, eines mühsamen Suchens neuer Bahnen hat. Und in solchen Tagen des Zweifels, des Suchens und Tastens, gab die Religion einen Halt und erhielt sie den Glauben an die Möglichkeit einer inneren Erneuerung. So kann die Kultur, wenn sie irgend groß von sich selbst und ihrer Aufgabe denkt, die Religion nicht entbehren.

Wie es aber von der Kultur zur Religion treibt, so treibt es nicht minder von der Religion zur Kultur. Die Religion darf in das menschliche Dasein nicht wie eine fremde Welt von draußen hineinscheinen, sie muß, um eine wahrhaftige Macht des Lebens zu werden, den ganzen Menschen gewinnen, die allgemeinen Verhältnisse durchdringen, nach allen Seiten hin wirken; sonst gerät sie ins Enge und Starre, sonst wird sie ein bloßer Trost der Individuen, ja leicht ein bloßes Asyl der Schwäche, statt als eine Weltmacht den Gesamtstand des menschlichen Seins zu erhöhen und an jeder Stelle ein Leben aus der Vollkommenheit und Ewigkeit zu entzünden. Es gab Zeiten, die bei Stagnation des Kulturlebens die Religion in äußerer Korrektheit aufrecht erhielten; waren diese Zeiten für die Religion selbst Zeiten der Blüte? War es nicht vielmehr für sie selbst ein Segen, wenn sie den Mittelpunkt eines weiteren Kreises bildete, wenn eine Atmosphäre allgemeinerer geistiger Art sie umfing? Auch das sei erwähnt, daß eine übernatürliche Gestaltung der Wirklichkeit nicht wohl eine volle Kraft und Wahrheit erlangen kann, es sei denn zuvor das Vermögen der Natur erprobt, ihre Grenze durch eigne Erfahrung ermessen; die Umkehrung der Welt, welche die Religion fordert und fordern muß, hat sich immer von neuem zu begründen und zu erweisen. Nicht zum

wenigsten hat das Verstimmung gegen die Religion hervorgerufen, daß manche ihrer Jünger von oben herab über das menschliche Vermögen, namentlich über das des Erkennens urteilten, ohne daß sie je ihre eigne Kraft aufgeboten, je den Kampf um wissenschaftliche Wahrheit mit seinen Mühen und Sorgen ernstlich aufgenommen hätten; nicht minder verstimmte das Gerede von der schlechten Welt, von der man sich in ängstlicher Scheu zurückhielt. Eine Schranke wahrhaftig überwinden kann nur, wer sie selbst erfahren hat, und Erfahrung gibt es nicht ohne ein Eingehen in die Welt.

So sehen wir in der Tat, daß Religion und Kultur einander zugleich abstoßen und anziehen, zugleich fliehen und suchen. Damit das möglich sei, bedarf es einer eigentümlichen Struktur des Lebens und einer eigentümlichen Gestaltung des Lebensprozesses. Wäre geistiges Leben vornehmlich ein Aufstellen einer umfassenden Formel und ein Ableiten aller Mannigfaltigkeit daraus, so müßte jener Gegensatz ein unlösbarer Widerspruch bleiben; vermeidlich wird ein solcher nur, wenn unser Leben innerhalb seines eignen Bereiches selbständige Ausgangspunkte zu bilden und verschiedene, ja entgegengesetzte Bewegungen in sich zu fassen vermag, deren Zusammenstoß es weitertreibt, es frisch erhält, ihm bei sich selbst eine Tiefe eröffnet. Das führt aber in weitere Zusammenhänge als uns für den Augenblick beschäftigen können.

Religion und Erkenntnistheorie

von E. W. Mayer.

Unter welchen Bedingungen ist wissenschaftliche Erkenntnis möglich? wieviel kann sie leisten? wo liegen ihre Grenzen? oder auch wohl: wie entsteht sie und kommt sie zuwege? das sind neben einigen andern die Fragen, deren Erörterung man unter dem Titel „Erkenntnistheorie" zusammenzufassen pflegt. Und zwar denkt man dabei, wie angedeutet, von Haus aus vorwiegend oder gar ausschließlich an die rein wissenschaftliche Erkenntnis: lediglich über deren Voraussetzungen, Bedeutung und Tragweite will man sich Rechenschaft ablegen.

Allerdings ist allmählich, wie das ja überhaupt mit Ausdrücken und Begriffen geschieht, der ursprüngliche Umfang des zu erläuternden Worts ausgedehnt worden. In der protestantischen Theologie ist jetzt oft genug die Rede von einer Theorie des religiösen Erkennens: darunter versteht man dann Untersuchungen über die Bedingungen der spezifisch religiösen Erkenntnis, etwa der Gotteserkenntnis, Investigationen über die Geltung

oder auch Entstehung der rein religiösen Vorstellungen und Urteile. Ja, einzelne moderne Philosophen, wie beispielsweise Volkelt, stellen neben die wissenschaftliche Erkenntnis nicht nur eine religiöse sondern weiter eine sittliche, ästhetische, vitalistische Erkenntnis. Dem entsprechend gäbe es also auch eine Theorie des sittlichen, ästhetischen, vitalistischen Erkennens; und so trägt denn in der Tat, um bei dem gewählten Exempel zu bleiben, Volkelt die Lehre vor, daß religiöse, sittliche, ästhetische, vitalistische Erkenntnis nur möglich sei und Geltung beanspruchen könne auf Grund einer Art „intuitiven Gewißheit": es findet nach ihm ein unmittelbares, der Realität seiner Objekte von selbst sicheres, Anschauen Gottes, des Guten, des Schönen, des eigenen Ichs statt.

Wie sehr indessen der Umfang des Worts „Erkenntnistheorie" mit der Zeit erweitert worden ist, in der Regel denkt man dabei doch in erster Linie an eine Theorie des spezifisch wissenschaftlichen Erkennens. Davon soll auch allein hier die Rede sein.

Es ist ja bekannt, welche Rolle innerhalb der modernen Philosophie die Erkenntnistheorie in dem angegebenen Sinne des Worts spielt. Gerade die tiefsten und scharfsinnigsten unserer Denker verkündigen gern, daß, wenn man nicht zuvor bei ihr über Tragweite und Leistungsfähigkeit des wissenschaftlichen Erkennens sich orientiert habe, jeder Versuch auf wissenschaftlicher Basis eine Weltanschauung aufzubauen sträflicher Leichtsinn sei: ebenso gut könnte der Architekt eine Kathedrale errichten wollen auf einem Boden, von dem nicht fest steht, ob er Granit sei oder Morast. Seltsamerweise aber bleibt in einem Zeitalter, das sich so gern seines allgemeinen Bildungsbedürfnisses rühmt, der große Durchschnitt für derartige Mahnungen und Warnungen völlig unzugänglich. Jeder will autonomer Philosoph sein, jeder, das Wagnis Descartes' erneuernd, mit allem Überlieferten brechen und nur auf Grund zuverlässiger wissenschaftlicher Erkenntnis sich neu seine Weltanschauung zimmern. Aber den wenigsten fällt es ein, zuvor einmal prüfenden Fingers über die Schneide des Werkzeugs zu fahren, dessen sie sich in so wichtiger Angelegenheit bedienen wollen. Sie halten es lieber — die meisten freilich unbewußt — mit Hegel und seiner freudigen Zuversicht, daß dem Mute des Erkennens Widerstand zu leisten das verschlossene Wesen des Universums keine Kraft in sich habe. So gestimmt, lösen sie getrost und kurzerhand die „Welträtsel".

In unseren religiösen Kreisen ist die Gleichgültigkeit gegen erkenntnistheoretische Probleme kaum geringer. Man freut sich seines Glaubens als eines köstlichen Guts, das einem überliefert worden ist, und das man in letzter Instanz göttlicher Offenbarung zu verdanken sich bewußt ist. Wo Konflikte mit der Wissenschaft sich zu ergeben scheinen, eilt man darüber hinweg, oder man hilft sich durch Kompromisse; durch Abstriche hier oder dort, je nachdem; durch Konzessionen nach der einen oder andern Seite,

je nachdem: einer grundsätzlichen Auseinandersetzung geht man aus dem Wege; dazu bedürfte es erkenntnistheoretischer Betrachtungen; und die sind, wo es sich nicht gerade um einzelne Theologen oder gar Dogmatiker von Beruf handelt, auch bei den Frommen in hohem Maße unpopulär, sie gelten als ein „garstig Lied."

Und doch hat der religiöse Mensch, wo er nur angefangen hat über seinen Glauben zu denken, wo er ihn nicht bloß ererbt haben, sondern auch besitzen und dem Ganzen seines Innenlebens fest eingliedern will, das allergrößte Interesse an der stillen und peinlichen Arbeit, die in den Werkstätten der modernen Philosophie verrichtet wird. Sua res agitur.*) Denn durch die Ergebnisse der Erkenntnistheorie ist nicht allein das Urteil über die Selbstherrlichkeit und Selbständigkeit der Religion gegenüber der Wissenschaft bedingt; je nachdem diese Resultate ausfallen, wird auch, so zu sagen umgekehrt, das religiöse Urteil über den Wert der Wissenschaft ein sehr verschiedenes sein.

Von den beiden Behauptungen dürfte die erste die gewichtigste sein. Sie ist zugleich die geläufigste. Sie leuchtet von selbst ein. Es liegt auf der Hand, daß die Religion in größerem oder geringerem Maße von der Wissenschaft antastbar oder unantastbar sein wird, je nach dem, was diese zu leisten vermag oder nicht. Ob deren Machtbereich ein unbegrenztes ist oder nicht, bedeutet etwas für das Sicherheitsgefühl, mit dem der Fromme sich in seiner gläubigen Überzeugung festsetzen darf. Nur eine wirklichkeitsblinde Apologetik kann das leugnen. Typische Beispiele sollen es bekräftigen.

Die vulgäre Erkenntnistheorie, die Erkenntnistheorie von aller Welt und jedermann, nimmt an, daß die Wissenschaft uns Abbilder, vielleicht vergrößerte oder verkleinerte, jedenfalls aber wesentlich getreue Abbilder und Kopien der Wirklichkeit gebe. Die Wissenschaft schildert uns Körper, die ungefähr so, wie sie von ihr beschrieben werden, außerhalb des Bewußtseins tatsächlich existieren; sie schildert uns Gesetze, die ungefähr so, wie sie von ihr dargestellt werden, außerhalb des Bewußtseins gleichsam als Drahtgeflechte ausgespannt sind, welche die einzelnen Dinge untereinander verbinden und in Beziehung zu einander erhalten. Die Atome, deren Bewegungen sie uns schildert, existieren nicht bloß in unserem Bewußtsein, sondern erst recht auch außerhalb desselben als farblose, unteilbare Klötzchen, aus denen sich die körperlichen Erscheinungen zusammensetzen wie etwa die Gesamtbilder eines Geduldspiels aus einer Summe von Würfeln. Das ist die Erkenntnistheorie des Realismus; es ist diejenige, der wir alle einmal irgend wie gehuldigt haben; es ist, wenn man sich so ausdrücken darf, die Erkenntnistheorie des „natürlichen Menschen." Gerade deshalb hängen die meisten so zäh an ihr, fallen immer wieder in sie zurück und glauben

*) Es handelt sich um seine Angelegenheit.

sich in der Welt nur wohl und heimisch fühlen zu können, wenn sie zu Recht besteht. Ob freilich diese Vorliebe einen Sinn hat? ob beispielsweise die Körperwelt dadurch an Reiz gewinnt, daß sie im Grunde aus einem ungeheuren Nebel farbloser und gleichförmiger Klötzchen besteht, durch deren verschiedenartige Zusammenfügung erst die bunte Fülle der Erscheinungen gebildet wird? Das möge auf sich beruhen.

Wichtiger ist uns die Erwägung, wie sich bei solcher Erkenntnistheorie das Verhältnis von Religion und Wissenschaft gestalten muß. Die Frage ist keine müßige. Sie ist von aktueller Bedeutung. Denn es gibt noch immer hoch angesehene Philosophen, die unter gewissen Modifikationen für die dargelegte Erkenntnistheorie eintreten. So hat beispielsweise soeben Volkelt in einer interessanten Schrift über „Die Quellen der menschlichen Gewißheit" seine alte These neu begründet, daß dem wissenschaftlichen Denken ein „Transsubjektives" entsprechen müsse; das heißt etwa: sind wir genötigt Körper als seiend zu denken, so müssen auch solche außerhalb unseres Bewußtseins tatsächlich da sein; sind wir genötigt Atome zu denken, so muß auch etwas Derartiges außerhalb unseres Bewußtseins existieren; sind wir genötigt eine kausale Verknüpfung der Dinge zu denken, so muß auch ein Entsprechendes außerhalb unseres Bewußtseins vorkommen.

Es ist klar, daß bei einer solchen oder ähnlichen Auffassung keine absolute Schranke für die Macht der Wissenschaft besteht. Kann diese überhaupt eine außerhalb des Bewußtseins liegende Wirklichkeit erfassen und zur Darstellung bringen, warum nicht die ganze Wirklichkeit? Warum nicht auch die höchste Realität, an die der Fromme glaubt: Gott? Das dürfte man eigentlich von ihr erwarten. Wenn ihr dies nun aber nicht gelingt, wenn sie nicht so weit kommt, so bedeutet das unter Umständen, weil kein prinzipieller Grund dafür einzusehen ist, eine Beunruhigung oder Gefährdung des Glaubens: der letztere wird unwillkürlich dem Verdacht, bloße Illusion zu sein, näher gerückt, da eben das Zurückbleiben der Ergebnisse des Wissens hinter seinen Annahmen unerklärbar und befremdend erscheint. Die Richtigkeit dieser Erkenntnistheorie involviert eine nicht zu bestreitende Abhängigkeit der Religion von der Wissenschaft.

Ganz anders gestaltet sich der Sachverhalt, wo eine abweichende Auffassung die zutreffende wäre. Es ist keine Übertreibung, wenn man behauptet: Die wenigsten unserer Philosophen huldigen heutzutge der Ansicht, daß die wissenschaftliche Erkenntnis eine außerhalb unseres Bewußtseins liegende Welt darstelle und abbilde. Sie bildet nach ihnen überhaupt nichts ab; eher dürfte man sagen: sie bildet, sie ordnet, schafft, bringt hervor. Sieht man ab von einzelnen, allerdings oft sehr verschiedenen Spielarten und Nuancen, so kann man ganz im allgemeinen eine gegenwärtig weit verbreitete Theorie etwa so charakterisieren. Was dem Bewußtsein gegeben ist, das ist zunächst lediglich eine unübersehbare, über-

wältigende und erdrückende Fülle von Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen. Dieser chaotischen Masse bemächtigt sich der wissenschaftlicher Erkenntnis zustrebende Verstand und um sie zu überschauen und beherrschen zu können, sucht er sie zu ordnen, zu formen und zu gestalten. Zu dem Zwecke verfertigt er gleichsam Rahmen, Schubfächer, Netzwerke, oder er setzt auch Richtpunkte fest; das heißt: er erzeugt Begriffe von Körpern und Substanzen, von kausalen Zusammenhängen und Successionen, von allgemeinen Gesetzen und „höheren" Einheiten, oder er stellt Werte als orientierende Ziele auf, von denen aus gesehen sich Reihen individueller Erscheinungen leichter überblicken und gliedern lassen. Aber diese ganze Ordnung, dieser imposante Formen- und Gestaltenkomplex ist nicht etwas, das außerhalb des Bewußtseins ein selbständiges Dasein fristete. Das ganze gewaltige Fachwerk ist vom vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Intellekt lediglich produziert, damit er darin das Gegebene unterbringen und sich im Wirrsal des Vorgefundenen besser zurechtfinden könne. So sind beispielsweise die Körper nicht Wesenheiten im Sinne des naiven Realismus; sie sind vom erkennenden Verstand geschaffene Symbole, um bestimmte Gruppen von Empfindungen und Wahrnehmungen darunter zusammenzufassen; so kommt auch den Atomen nicht diejenige Wirklichkeit zu, die ihnen die vulgäre Auffassung gedankenlos beilegt; sie sind ihrerseits Symbole und Abbreviaturzeichen, mit deren Hilfe das gegebene Empfindungs- und Wahrnehmungsmaterial vereinfacht und beherrscht wird. Dasselbe gilt von allen naturwissenschaftlichen, nach einzelnen auch von den historischen, Begriffen. Der erkennende Verstand erzeugt erst auf Grund eines Gegebenen den Kosmos.

Dabei darf freilich nicht verschwiegen werden, daß, von minderwichtigen Differenzen abgesehen, sich bei den Erkenntnistheoretikern der angegebenen Richtung ein beachtenswerter Unterschied bemerkbar macht. Nach den einen ist nämlich die zu produzierende Ordnung mehr oder weniger ein Werk der Willkür; nach den andern ist sie ein Werk der Notwendigkeit, ja, der sittlichen Notwendigkeit. Nach den einen — es seien etwa Mach, Cornelius, Poincaré und überhaupt zahlreiche Anhänger des neueren Positivismus genannt — ist es bis zu einem gewissen Grade in das Belieben des erkennenden Subjekts gestellt, in welcher Weise es die Wahrnehmungen oder Vorstellungen verknüpfen, was für einen Zusammenhang es erzeugen will: der ausschlaggebende Entscheidungsgrund ist schließlich die „Bequemlichkeit", die bequemste Ordnung ist die richtige. Nach den anderen — es darf auf Rickert, Windelband hingewiesen werden — sollen die Vorstellungen in bestimmter Weise verknüpft werden: einen bestimmten Zusammenhang, eine bestimmte Ordnung herzustellen, ist sittlich wertvoll, ist Pflicht.

Welche Bewandtnis es indessen mit solchen, allerdings nicht unbe-

trächtlichen, Variationen haben möge, das bleibt sich jedenfalls gleich: wo überhaupt dieser Typus der Erkenntnistheorie herrscht, da kann von einer eigentlichen Abhängigkeit des religiösen Glaubens von der Wissenschaft kaum mehr die Rede sein. Wenn die Wissenschaft nicht die Wirklichkeit und deren letzte Ursachen abzubilden und darzustellen vermag; wenn sie lediglich die Formen schafft, durch die ein uns unbegreiflicherweise Gegebenes gestaltet wird: dann liegt jeder Beweis Gottes und jede Verneinung Gottes außerhalb ihrer Kompetenz. Das Objekt der Religion, Gott, kann ja seinem im Glauben vorausgesetzten Wesen nach von keiner menschlichen Tätigkeit gestaltet oder geschaffen werden. Er kann dann nur unmittelbar erlebt werden als die geheimnisvolle Macht, die, wie über jedem Erfolg, so auch über dem Erfolg der wissenschaftlichen Bearbeitung eines unableitbaren und daher irrationellen, in Empfindung und Wahrnehmung uns gegebenen, Materials waltet. Die Religion erscheint der Wissenschaft gegenüber selbständig.

Mehr als das! Vielleicht ergibt sich sogar, daß, wenn der Glaube wohl von der Wissenschaft unabhängig ist, die Wissenschaft ihrerseits doch nicht unabhängig ist vom Glauben. Darauf führt wenigstens unwillkürlich die tiefe, für jeden religiösen Menschen so überaus beachtenswerte Auffassung Rickerts. Dieser klare, nüchterne und geistvolle Erkenntnistheoretiker lehnt ja die in die Bahnen der Skepsis einlenkende Anschauung ab, daß die Ergebnisse der Wissenschaft mehr oder weniger ein Werk der Willkür seien. Vielmehr herrscht auch über der Tätigkeit des Forschers sittlicher Zwang. Was den Mann der Wissenschaft nötigt, das gegebene Material in bestimmter Weise zu verknüpfen, ist nicht die bloße Rücksicht auf die Bequemlichkeit sondern das unabweisbare Gefühl, daß dem so sein soll. Es gibt zwar keine „Dinge" außerhalb des Bewußtseins, nach deren Vorbild wir uns bei der Verbindung und Ordnung der Wahrnehmungen oder Vorstellungen richten können oder müssen; es gibt aber individuelle, objektive Normen, die dabei beachtet und befolgt sein wollen. Es gibt eine Normalordnung, die hergestellt werden soll. Wo die Geltung dieser objektiven Normen im Glauben — und lediglich im Glauben kann das geschehen — bejaht wird, da und nur da sind notwendige, allgemeingültige, von jedem anzuerkennende Urteile möglich; da und nur da ist „Wahrheit" möglich. Wo sie nicht bejaht wird, da öffnet sich leise dem Skeptizismus die Tür. Die Wissenschaft, will sie erfolgreich sein, setzt den Glauben voraus.

Im Anschluß hieran muß daran erinnert werden, daß allerdings die Religion auch eine in radikalsten Skeptizismus ausmündende Erkenntnistheorie für sich nicht zu fürchten braucht. In der Tat wäre es zutreffend, daß die Wissenschaft schlechterdings nichts zu leisten vermag, so könnte selbstverständlich nicht nur der Glaube durch sie nicht angefochten

werden; im Gegenteil, er erwiese sich nun erst recht als nötig, als unentbehrlich, als ein einziger und letzter Halt. Und so sind denn auch je und je in der Geschichte Versuche unternommen worden, auf der Verzweiflung an der Wissenschaft die Religion um so fester zu begründen. Trotz des Widerspruchs, den Boutroux in seiner glänzenden Biographie Pascals erhebt, es ist doch etwas daran, daß der große Dulder von Port-royal gelegentlich mit klingendem Stahlhammer auf den Wahrheitswert der Wissenschaft eingeschlagen hat, um desto zuversichtlicher die Notwendigkeit des Glaubens bejahen zu können: „pliez la machine, mâtez l'esprit, abêtissez-vous". Auch bei Hamann begegnen uns hin und wieder ähnliche Velleitäten: er verdankt ihnen trotz des „Wurst- und Heuschreckenstils", dessen er sich selbst bezichtigt, in gewissen Kreisen eine eigentümliche, überraschende Beliebtheit. Und innerhalb der neueren französischen Philosophie sind es nicht bloß so untergeordnete Geister wie Brunetière, die gern in majorem ecclesiae gloriam „la banqueroute de la science" verkündigen.

Wenn aber so die Religion auf alle Fälle gefeit ist gegen eine in Skepsis sich auflösende Wissenschaft, so fragt es sich, ob nicht umgekehrt eine derartige „Wissenschaft" von der Religion abgelehnt werden müßte. Und damit kommen wir ganz von selbst auf die verschiedene Beurteilung, die sich je nach der herrschenden Erkenntnistheorie vom Standpunkt des Glaubens aus über den Wert der Wissenschaft ergibt.

Es ist eine der folgenschwersten Eigentümlichkeiten der Religion, daß sie in der menschlichen Seele das Bewußtsein objektiver Werte und Zwecke begründet. Wenn es sicher ist, daß über unserem Leben ein heiliger Wille waltet, dann ist auch unser Tun und Lassen nicht mehr in das eigene Belieben gestellt, sondern es tritt an dasselbe der Anspruch heran, daß es göttlichen, das heißt eben, überindividuellen und objektiven Zwecken dienstbar werde. Mit einer solchen Anschauung wäre das Verharren in einer wissenschaftlichen Arbeit, die schlechterdings keine wertvollen oder bleibenden Resultate erzielen könnte, nicht wohl vereinbar. Eine von vornherein mit Unfruchtbarkeit geschlagene Tätigkeit müßte ihr notwendig als mit einem sittlichen Makel behaftet und deshalb unannehmbar erscheinen. Auf der andern Seite widerstrebt der religiösen Betrachtungsweise, die stets teleologisch geartet ist, die Voraussetzung, daß ein so wichtiger genereller Trieb wie der nach wissenschaftlicher Erkenntnis umsonst in der Menschheit Brust gesenkt worden sei: das reimt sich schlecht mit dem Vertrauen auf einen gütigen Schöpfergott. Daher wird der Fromme sich mit einer skeptischen Auffassung der Wissenschaft, selbst wenn er durch eine solche nicht unmittelbar in seinem Glauben beunruhigt wird, auf die Dauer doch nicht befreunden können.

Im Gegenteil! er wird eher von Haus aus voreingenommen sein für eine realistische Erkenntnistheorie. Es sind nicht eben gering zu

schätzende Denker, von denen die Zuversicht ausgesprochen worden ist, daß ein Gott der Liebe uns nicht täuschen und zum Besten halten könne: wenn im „natürlichen" Menschen von selbst die Überzeugung entsteht, daß eine Sinnenwelt außerhalb des Bewußtseins tatsächlich existiere, so werde daran auch unzweifelhaft etwas sein. Wird diese Präsumption dann durch die Erkenntnistheorie bestätigt, so muß sich vom Standpunkt des religiösen Glaubens aus die denkbar größte Schätzung, ja, geradezu eine Überschätzung der Wissenschaft ergeben. Sie erscheint dann nicht bloß als ein Mittel, die Werke Gottes abzumalen und nachzubilden; es darf von ihr gehofft werden, daß sie den Schöpfer selbst irgendwie zu erfassen und darzustellen vermöge. Der Fromme hat an ihr, die bereits hienieden das Glauben in ein Schauen wandeln kann, das intensivste Interesse; und wo ihm für seine Person die Tätigkeit des Forschers versagt bleibt, muß er schier mit Neid aufsehen zu dem Glücklichen, dem ein freundliches Geschick es vergönnt hat, die via regia*) zu betreten und mit dem Auge wissenschaftlicher Erkenntnis bis in die Tiefen der Gottheit einzudringen. Freilich würde, wo diese Auffassung herrscht, leicht auch der Wert einzelner Leistungen der Wissenschaft hinter dem anderer erheblich zurücktreten. Was bedeutet schließlich das Anschauen der Geschöpfe, wenn das Anschauen des Schöpfers erreichbar ist! was das Erfassen des Gewandes, wenn man den ergreifen kann, der es anhat! Auf die Darstellung Gottes käme, wenn sie sich wirklich durchführen ließe, doch unermeßlich viel mehr an als auf die der Sinnenwelt. Und so lehrt denn auch die Geschichte, daß stets in Zeiten, wo die Metaphysik, das heißt, die wissenschaftliche Erkenntnis des Absoluten und damit Gottes als möglich galt, sich die Aufmerksamkeit vorwiegend ihr allein zuwandte, während sich notwendig eine gewisse Mißachtung und Vernachlässigung der andern Disziplinen einstellte. Das kann garnicht anders sein. Die Metaphysik ist entweder überhaupt nicht, oder sie ist anspruchsvoll und brüskiert alle Rivalinnen: das ist in der Natur der Sache begründet. So erzeugt die durch eine realistische Erkenntnistheorie angebahnte Überschätzung der Wissenschaft als eines Ganzen nachträglich doch im allgemeinen und speziell beim religiösen Menschen wieder eine Unterschätzung der einzelnen Wissenschaften.

Wie aber gestaltet sich die Lage, wenn diejenige Theorie zurecht besteht, die der Wissenschaft die Fähigkeit abspricht, die Wirklichkeit darzustellen und abzubilden, und ihr nur die andere beilegt, den im Bewußtsein vorgefundenen Stoff zu formen und zu ordnen? In diesem Falle wird der Wert der Wissenschaft nicht mehr darin bestehen, daß sie zur Gotteserkenntnis hinanführt: das ist ja, wie gezeigt worden, ausgeschlossen. Ihre Bedeutung kann dann lediglich darauf beruhen, daß sie ein Mittel ist, die chaotische Masse der Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen

*) Den königlichen Weg.

zu übersehen und zu beherrschen. Ergibt sich nun aber aus dem religiösen Glauben — wie das ja tatsächlich der Fall ist — die Gewißheit, daß eine derartige Beherrschung der gegebenen „Welt" um der Entfaltung geistigen Lebens willen von Gott gefordert und geboten ist, so ist auch die wissenschaftliche Tätigkeit eine gottgewollte, eine seinsollende. Als eine solche muß der Fromme sie schätzen und hochhalten, selbst wenn sie unmittelbar nichts abwirft für die Bekräftigung und Bestätigung seines Glaubens. An dieser Stelle eröffnet sich vielleicht sogar ein Ausblick auf eine Versöhnung zwischen der Erkenntnistheorie einzelner moderner Positivisten, wie etwa Cornelius' und Poincarés, einerseits und der von Windelband und Rickert vertretenen anderseits. Versteht man nämlich unter der „bequemsten" Ordnung, für die sich jene erwärmen, diejenige, die vor allen andern die geeignetste ist, die Übersicht und Beherrschung des vorgefundenen Materials zu ermöglichen, so ist am Ende eben diese eine bestimmte „bequemste" Ordnung zugleich die objektiv gebotene, die unbedingt sein sollende, auf die Rickert reflektiert: sie ist die Normalordnung, die vom vorwissenschaftlichen Denken zunächst unbewußt erstrebt wird, die vom erkenntnistheoretisch erleuchteten wissenschaftlichen Denken bewußt verwirklicht werden soll. Der religiöse Mensch könnte sich den ganzen Sachverhalt etwa folgendermaßen veranschaulichen: Gott hat die endlichen Geister geschaffen; er hat ihnen zugleich eine unermeßliche Fülle von Empfindungen und Wahrnehmungen ins Bewußtsein gegeben und ihnen die Aufgabe gestellt, diese in wissenschaftlicher Arbeit durch eine Normalordnung zu formen und zu gestalten, um sie zu übersehen, zu bewältigen und zu beherrschen und so gleichsam eine gemeinsame Grundlage zuzubereiten, auf der sich weiterhin geistiges und religiös-sittliches Leben entfalten und betätigen kann. Damit wäre eine Schätzung der Wissenschaft für den Frommen angezeigt, die in der Mitte stände zwischen der bei einer radikal skeptischen Erkenntnistheorie nahegelegten Unterschätzung und der bei einer realistischen Erkenntnistheorie indizierten Überschätzung der Wissenschaft. Die letztere wäre nicht schlechthin wertlos; sie wäre allerdings auch nicht insofern wertvoll, als sie die letzten Gründe des Daseins zu erschließen vermag; sie wäre dennoch gut und geboten als ein Mittel seinsollender Weltbeherrschung.

Selbstverständlich ist es nicht die Absicht, mit alledem ein Präjudiz zu erwecken zugunsten eines bestimmten Typus der Erkenntnistheorie. Die Probleme dieser Disziplin können allein gelöst werden mit den Methoden, die sich aus ihrem eigenen Wesen ergeben. Lediglich das sollte gezeigt werden, daß die Religion nicht gleichgültig bleiben darf gegen irgend eine Kulturerscheinung, sei sie auch noch so subtil und „abgelegen" wie etwa die Tätigkeit des Erkenntnistheoretikers. Irgendwie wird die Religion durch jede Kulturarbeit tangiert; irgendwie hat sie an jeder ein Interesse.

Autobiographische und antikritische Bemerkungen über meine Religionsphilosophie

von Harald Höffding.

Eine Untersuchung des religiösen Problems, nicht nur in seinem Verhältnis zur Wissenschaft, sondern auch in seinem Verhältnis zum persönlichen Leben, muß notwendig von der untersuchenden Persönlichkeit gefärbt werden. Ich habe dies in meiner Darstellung der Religionsphilosophie ausdrücklich hervorgehoben. Das persönliche Element kann sowohl zum Vorteil als zum Nachteil der Klarheit und der Gründlichkeit der Problembehandlung wirken. Wie es in dieser Beziehung mit meinem Versuche steht, kann ich nicht selbst entscheiden. Aber ich kann vielleicht durch einen Rückblick auf meinen persönlichen und wissenschaftlichen Entwickelungsgang zur Entscheidung der Frage einen kleinen Beitrag geben.

Ich habe bisweilen die Bemerkung gelesen, meine jetzige Stellung zur religiösen Frage finde darin ihre Erklärung, daß ich in meinen jungen Jahren Theologie studiert habe; von der Zeit stecke mir noch etwas im Blute, was mir in dieser Frage eine andere Stellung als anderen Freidenkern gebe. Mir selbst stellt die Sache sich so dar: obgleich ich den Gegensatz zwischen meiner jetzigen Anschauung und derjenigen, in welcher ich in meiner Jugend Nahrung fand, als einen sehr scharfen empfinde, fällt mir doch grade die Kontinuität meiner Entwickelung am meisten in die Augen. Ich habe die Überzeugung, daß ich im Laufe der Jahre eine vollere und innigere Befriedigung eines persönlichen Bedürfnisses, das ich in meinen jungen Jahren auf ganz anderen Wegen als jetzt zu befriedigen suchte, gewonnen habe. Was ich von jenen Tagen bewahrt zu haben glaube, ist der Sinn für die Bedeutung des inneren Lebens und das Bedürfnis, Ausdrücke für das Streben und die Stimmung des Gemütes während des Lebenskampfes zu finden, das Bedürfnis, den Wert und das Schicksal des Lebens in großen, ergreifenden Bildern oder Gedanken ausgedrückt zu sehen. Dieses Bedürfnis ließ mich so lange als möglich an den Voraussetzungen der positiven Religion festhalten und sie nur Schritt für Schritt aufgeben. Ich sah damals im Christentum, wie es von der Kirche dargestellt wird, die einzige Form, in welcher ein solches Bedürfnis befriedigt werden könnte.

Das Studium der Schriften Sören Kierkegaards führte mich dazu, die Richtigkeit dieser Annahme zu bezweifeln. Es leuchtete mir ein, daß ein großer Selbstbetrug vorlag, wenn die Kirche und das „moderne Christentum" eine Harmonie erreicht zu haben meinten zwischen dem Geistesleben, wie es das ursprüngliche Christentum („das Christentum des neuen Testaments") fordert, und dem Leben in der Familie, im Staate, in der Kunst

und in der Wissenschaft. Die Theologie hatte hier eine Brücke zu schlagen versucht, aber dieser Versuch beruhte auf einem großen Mißverständnis.

Schwere und trübe Jahre folgten. Ich sehe auf meine Jugend nicht als auf eine glückliche Zeit zurück. Mit dem Zweifel, wohin ich mich wenden sollte mit meinem Bedürfnis, Klarheit zu gewinnen, verband sich der Zweifel, wo ich würde einen Arbeitsplatz finden können. Meine Arbeit konnte mir nur dann Befriedigung geben, wenn sie für meine Persönlichkeit wesentliche Bedeutung besaß. So führte mich der Bruch mit der Theologie in einen Dualismus des inneren und des äußeren Lebens hinein, der auf die Dauer nicht auszuhalten war. Es war das Leben selbst, das mich über diese Doppeltheit hinaus führte, indem es mich durch eigene Erfahrung den Wert rein menschlicher Verhältnisse kennen lehrte. Wie ich unter dem Einfluße der Kierkegaardschen Probleme meine theologischen Bücher hingeworfen hatte, ungeduldig über ihre unklaren Verschmelzungen, so warf ich jetzt die Bücher Kierkegaards von mir, weil ich ihren Inhalt nicht mit dem, was das Leben mich jetzt lehrte, vereinigen konnte. Ich kam in ein lebendiges Verhältnis zu dem Leben außer meiner Zelle. Und als der Weg einmal geöffnet war, zog der eine Schritt den andern nach sich. Bald wurde mir auch die Wissenschaft eine Realität, die ihren selbständigen Platz bei jeder ernsten Rechnungsablegung forderte. Das Studium des griechischen Denkens gewann in diesen Jahren eine große Bedeutung für mich; hier lernte ich die Möglichkeit und den Wert eines freien menschlichen Lebensverständnisses und ebensolcher Lebensführung einsehen. Nun mußte sich mir im Leben und in der wirklichen Erfahrung das Bedürfnis befriedigen können, das mich zuerst zur Theologie, nachher zum Kierkegaardschen Dualismus geführt hatte. Ich sah auch ein, daß der Weg ein langer werde sein müssen, und ich habe von Anfang an keinen großen Glauben gehabt, daß ich auf diesem Wege sehr weit vorwärtskommen werde; aber an der Überzeugung hielt ich fest, daß hier ein Problem lag, das nicht zur Seite geschoben werden konnte.

Im Jahre 1870 disputierte ich für den philosophischen Doktorgrad (mit einer Abhandlung über „die antike Auffassung des menschlichen Willens"), und in der kurzen Selbstbiographie, die bei dieser Gelegenheit in einem Universitätsprogramm gedruckt ward, äußerte ich mich in folgender Weise über meinen Entwicklungsgang und meine Ziele:

„Als mein zukünftiges Studium hatte ich mir in meiner Schulzeit eine Zeitlang die Philologie gedacht, wegen meines Interesses an den alten Sprachen und der Geschichte; doch war das Bedürfnis, den eben erwachenden religiösen Sinn zu entwickeln und zu klären, das stärkere, so daß ich mit Lust und Eifer und mit der Absicht, in den Dienst der Kirche zu treten, das theologische Studium ergriff. Aber es erstand bald ein Zweifel, der die Befriedigung nicht aufkommen ließ, die ich sowohl in religiöser als

auch in wissenschaftlicher Hinsicht in diesem Studium erwartet hatte. Es wirkte niederschlagend und hemmend, nicht klärend und befreiend. Das Studium der Kierkegaardschen Schriften und der Philosophie eröffnete allmählich meine Augen für die Berechtigung der Kritik, die mit großem Nachdruck von den philosophischen Lehrstühlen der Universität an der Theologie geübt wurde. Ich schloß meinen theologischen Kursus im Sommer 1865 mit der Überzeugung, daß ich auf andern Wegen die Wahrheit, die ich da nicht gefunden hatte, suchen müßte. Den Gedanken, in den Dienst der Kirche zu treten, hatte ich aufgegeben; ich beschäftigte mich jetzt besonders mit Geschichte, Literatur und den klassischen Sprachen, in welchen Fächern ich auch als Lehrer wirkte. Das klassische Altertum stand — eben wegen des Gegensatzes zu der scholastischen Periode, die ich durchgelebt hatte, — in einem frischeren und klareren Lichte vor meinen Augen; es war mir recht eine Freude, seine Historiker, seine Dichter und bald ganz besonders seine Philosophen zu studieren. Die tiefe Überzeugung, die ich dadurch von der selbständigen Bedeutung der Wissenschaft und des humanen Lebens gewann, während ich doch noch immer den wahren Ausdruck meines religiösen Glaubens in den kirchlichen Dogmen fand, bewirkte, daß ich einen Ausweg in einer Anschauung zu finden meinte, die eben damals mit großer Energie vertreten wurde, nach der Religion und Wissenschaft zwei durchaus gesonderte Gebiete sind und eben darum neben einander bestehen können. [Diese Auffassung wurde von Professor Rasmus Nielsen*) vertreten.] Ich habe aber diese Anschauung immer mehr von der skeptischen, negativen Seite aufgefaßt, mehr als ein Mittel zu einer persönlichen Lösung denn als eine eigene positive Lehre .... Was mich später von ihr wegführte, war teils die sehr gründliche Kritik [namentlich von Professor Hans Bröchner**)], die an ihr geübt wurde, teils die mehr dogmatische Ausprägung, die der neuen Lehre allmählich von ihrem Urheber gegeben ward. Dazu kam noch mein eigenes, allmählich mehr selbständiges Studium der Philosophie. Das Bedürfnis nach Einheit und Harmonie in der Weltanschauung wuchs zusammen mit dem Vertrauen zu dem Vermögen des menschlichen Geistes, eine solche zu erreichen. Hierdurch ist zwar erst ein Ideal gesetzt, aber ein Ideal, das zum stets erneuerten Forschen anspornen muß."

* * *

Von großer Bedeutung wurde für mich später das Studium der englischen Philosophie. Die Pole, zwischen denen meine Entwickelung sich bewegt hat, sind Kierkegaards Persönlichkeitslehre und der französisch-englische Positivismus. Bröchner, dem ich in seinen letzten Lebensjahren per-

*) Geb. 1809, Professor in Kopenhagen 1840—1883, gest. 1884.
**) Geb. 1820, Professor in Kopenhagen 1857—1875, gest. 1875.

sönlich nahe stand, hatte meine Aufmerksamkeit auf Spinoza gelenkt, und ich erinnere mich, wie mich die Beschäftigung mit den Briefen Spinozas auf einer Fußtour in Jütland im Sommer 1872 stark ergriff und mir einen zentralen Gesichtspunkt gab, den ich später immer festgehalten habe.

Daß es mir nach meinen Lehrjahren gelungen sei, einen neuen Standpunkt zu finden, wage ich nicht zu sagen. Aber ich habe einen Standpunkt gefunden, auf welchem ich selbst stehen kann, und von welchem aus ich vielleicht anderen helfen kann, zu finden, wo sie stehen sollen. Ich habe die Überzeugung gewonnen, daß selbst das Höchste und Edelste in der Welt des Geistes den Gesetzen einer großen Naturordnung unterliegt, Gesetzen, die zu finden die Aufgabe der Wissenschaft ist, und daß es keine Beschränkung, sondern eher ein Gewinn für das wirklich Wertvolle ist, daß es seine festen Wurzeln in dem großen Zusammenhange der Wirklichkeit hat. Selbst die schönsten Töne sind nicht zu erhaben, um in Noten ausgedrückt zu werden. Meine Partitur ist aber nicht fertig – und wird wohl niemals fertig werden. Ich kann mehr und schönere Töne hören, als ich in meiner Notenschrift ausdrücken kann, und in der Erfahrung finde ich viele Zeichen, die ich nicht zu deuten vermag, die aber vielleicht eine Notenschrift für Töne sind, die ich nicht hören kann. Dies rüttelt nicht an meiner Überzeugung, und vor allem nicht an meiner Methode. Die Probleme sind mir während meiner Wanderung in der Welt des Gedankens größer und schärfer geworden. Dies nennen einige meinen Skeptizismus oder meine Negativität. Ich selbst finde es natürlich, daß der Himmel höher wird, je höher man auf seiner Bergwanderung hinauf kommt.

* * *

Von wesentlicher Bedeutung für meine Auffassung des religiösen Problems wurde mein Versuch, die Psychologie und die Ethik auf dem Grunde der Erfahrung, unter Absehen von spekulativen und religiösen Voraussetzungen, darzustellen. Dadurch erkannte ich schärfer die Notwendigkeit psychischer Äquivalente, d. h. die Notwendigkeit neuer geistiger Lebensformen, die einen Ersatz für die verschwindenden bilden, damit das Leben im Fortgang seiner Entwickelung seinen Wert, vielleicht sogar seine Energie nicht verliere. Ich fand nun ferner bei den Studien, die der Ausgabe meiner Geschichte der neueren Philosophie vorausgingen, daß beinahe alle hervorragenden Philosophen seit dem großen kritischen und revolutionären Durchbruch am Schlusse des 18. Jahrhunderts auf diesen Punkt aufmerksam gewesen sind. In einem Vortrag, den ich 1895 in Christiania hielt [gedruckt im International Journal of Ethics 1896], zeigte ich, wie das Problem der psychischen Äquivalente sich immer im Denken des letzten Jahrhunderts geregt hat. In einer Universitätsrede 1897 über das religiöse Problem [in der „Ethischen Kultur" 1898 gedruckt] betonte ich, daß die Zukunft dieses Problems auf der Entscheidung der Frage beruht, ob

die persönliche Lebensanschauung sich ausschließlich auf den Resultaten der Wissenschaft aufbauen kann und soll, oder ob sich nicht immer bei der letzten Besinnung über den Wert des Lebens Elemente und Tendenzen geltend machen müssen, die wissenschaftlich nicht begründet werden können, aber doch gegen die Resultate der Wissenschaft nicht streiten.

Diese Studien und Überlegungen führten mich zu der Auffassung, die ich in meiner, im Jahre 1901 erschienenen Religionsphilosophie dargelegt habe.

Die Religionsphilosophie hat keine anderen Methoden zur Verfügung als die allgemein philosophischen. Ihre Methode ist eine Verbindung von erkenntnistheoretischer, psychologischer und ethischer Untersuchung. — Die erkenntnistheoretische Kritik zeigt immer deutlicher, daß Religion nicht aus rein intellektuellen Motiven hervorgeht, und daß religiöse Vorstellungen nicht auf rein intellektuellem Wege gewonnen und festgehalten werden können. Sollen religiöse Vorstellungen fortdauernd Wert haben, dann müssen sie bildliche Ausdrücke einer Lebenserfahrung sein, die von mehr spezieller und persönlicher Art ist, als diejenige Erfahrung, auf welcher die Wissenschaft baut. — In dem psychologischen Abschnitte wird gezeigt, wie das religiöse Gefühl seinen natürlichen Platz im Bewußtseinsleben erhält, wenn es als eine Wirkung der Erfahrungen betrachtet wird, die über das Verhältnis von Lebenswert und Wirklichkeit zu einander gemacht werden. Immer wieder von neuem wird dies Problem durch das Spannungsverhältnis zwischen Wert und Wirklichkeit gestellt; und so wird es bleiben, selbst wenn die Zeit der positiven Religionen vorbei wäre, ja, selbst wenn man auch nur das Wort Religion nicht mehr gebrauchen wollte. Einer historischen Untersuchung der tiefsten Motive, an welche das religiöse Bewußtsein appelliert, begründet dann den Satz, daß der religiöse Drang darauf ausgeht, das Bestehen des Wertes zu behaupten. — In einem ethischen Abschnitte wird endlich der Wert der Religion selbst untersucht. Da wird gezeigt, daß der Wert des religiösen Bedürfnisses darin besteht, daß er zur Entdeckung neuer und zur Behauptung alter Werte dienen kann. Religion ist zwar keine notwendige Voraussetzung ethischer Lebensführung, aber sie kann diese Lebensführung steigern und weiterführen. — Das letzte Resultat ist dieses, daß die Religion eine Form des geistigen Lebens ist, die — wenn die Kraft des Lebens nicht geschwächt werden soll — nicht verschwinden darf, ohne daß sich an ihrer Stelle eine neue und äquivalente Lebensform entwickelt. Die große Frage ist, ob diese möglich sei. Meine Betrachtung wendet sich teils gegen den zuversichtlichen Dogmatiker, teils gegen den selbstzufriedenen Freidenker. „Prophete rechts — Prophete links!" Das Problem liegt zwischen beiden, und sie scheuen es beide, jeder in seiner Weise.

* * *

Bei Denkern mit einer theologischen Vergangenheit kann diese in verschiedenen Weisen nachwirken. — Sie kann als ein bloßer Nachklang wirken, wehmütig, aber schwach, und immer schwächer, ein Nachklang, der doch stark genug ist, das Ziehen sonst unumgänglicher Konsequenzen zu hindern. — Oder es kann eine Kontrastwirkung entstehen, die sich darin äußert, daß man später kaum Worte finden kann, um den Gegensatz, die Antipathie, vielleicht den Widerwillen auszudrücken. Dieser Typus kann bisweilen an Schulknaben erinnern, die ihre Freiheit genießen, indem sie die Schule, die sie, nicht immer gründlich, durchgemacht haben, verhöhnen. Dies ist eine Befangenheit, ebensowohl wie der Nachklang es ist. — Einen dritten Typus kann man als den der kritischen Kontinuität bezeichnen. Er findet einen tiefern Zusammenhang hinter dem starken Gegensatze, weshalb er auf dasjenige zurückgeht, was unter verschiedenen Formen die Grundlage jedes ernsten Verständnisses des Lebens und seiner Schicksale bildet und immer gebildet hat. Obgleich die Vorstellungen, in welchen die Menschen in früheren Zeiten dieses Verständnis ausdrückten, für uns jetzt Lebende höchstens poetische Bedeutung (und auch diese nicht immer) haben können, kann doch eine innere Verwandtschaft da sein, und es ist jedenfalls die Aufgabe der Religionsphilosophie zu untersuchen, wie es sich in dieser Beziehung verhält.

Es ist für den Einzelnen schwierig zu entscheiden, welchem dieser Type er selbst zugehöre. Ich bin aber darüber gar nicht in Zweifel, welcher von ihnen der fruchtbarste und der berechtigtste ist. Es muß derjenige sein, der, ohne von Nachklang oder Kontrastwirkung befangen zu sein, die Erfahrung, die durch das Leben in einem entgegengesetzten Lager gewonnen wurde, dazu benutzt, das große Problem von allen Seiten zu beleuchten.

Das religiöse Problem bietet nach meiner Auffassung eine bedeutungsvolle Analogie dar mit den andern großen Problemen, die menschliches Denken von jeher in Anspruch nahmen. Es ist ja auch wahrscheinlich, daß was auf den verschiedenen Gebieten als ein Problem des Denkens dasteht, analoge Züge besitzt. Von dieser Seite habe ich das religiöse Problem im Zusammenhang mit andern Problemen in meiner Schrift „Philosophische Probleme" (Deutsche Übers. 1903) behandelt. —

Ob meine Arbeit von der einen oder der andern Seite in Einnahme gestellt wird, ist mir recht gleichgültig. Es zeugt aber jedenfalls entweder von großer Genügsamkeit oder von naiver Berechnung, wenn man sogar von katholischer Seite mein Buch als ein günstiges Zeichen der Zeit hingestellt hat. Ich selbst finde die Brücke zwischen mir und der positiven Religion immer entschiedener abgebrochen. Aber man ist vielleicht im theologischen Lager so gewöhnt, religiöse Fragen mit Hohn und Spott oder mit Schulknabenargumenten behandelt zu sehen, daß es schon den Eindruck

einer geschehenen Annäherung macht, wenn das Problem mit einem gewissen Ernst untersucht wird. Es haben aber doch nicht alle Theologen meine Darstellung in dieser Weise aufgefaßt. In dem Kopenhagener „Christlichem Tageblatte" (Kristeligt Dagblad) stand vor einigen Jahren eine scharfe, aber ritterliche Kritik meiner Anschauungen. Der Verfasser der Kritik schloß mit der Bezeugung seiner persönlichen Achtung für seinen Gegner. Der damalige Präsident der „Inneren Mission" machte ihm einen Vorwurf wegen dieser Bezeugung, indem er erklärte, daß ich ein Mann sei, vor dem kein Christ Achtung haben dürfe, — und die damalige Redaktion des „Christlichen Tageblattes" gab in einer Note dieser Erklärung ihren Beifall. So etwas beruhigt, wenn man bisweilen unruhig darüber ist, von gewisser Seite in Einnahme gestellt zu werden.

* * *

Ich habe versucht, das Wesen und die Bedeutung der Religion in einem einzelnen Satze zusammenzufassen, den ich psychologisch und geschichtlich begründet habe: dem Satze vom Bestehen des Wertes. Von verschiedenen Seiten sind Einwände gegen diese Hypothese erhoben worden. (Für mehr als eine Hypothese habe ich den Satz nicht ausgegeben.)

Man hat gesagt, daß ein solcher allgemeiner Satz das Wesen der Religion nicht ausdrücken könne, weil Religion etwas Lebendiges und Konkretes sei. Dieser Einwand ist mir immer ein wenig kindlich vorgekommen. Jeder allgemeine Satz kann nur ein kurzer Ausdruck von etwas sein, das in der Wirklichkeit in mannigfaltigen konkreten Formen vorkommt. Keine dieser mannigfaltigen Formen kann in dem allgemeinen Satze unmittelbar ausgedrückt werden. Die Bedeutung eines solchen Satzes muß darin gesucht werden, daß er einen Leitfaden gibt, dasjenige zu finden, worin die einzelnen Erscheinungen trotz ihrer Verschiedenheiten einander ähnlich sind. Der allgemeine Satz, in welchem wir ein Wirbeltier definieren, kann das Brüllen des Löwen oder die Rede des Menschen nicht erwähnen; er kann aber dessen ungeachtet doch sehr gut sowohl für den Löwen als für den Menschen gelten. Jener religionsphilosophische Satz behauptet natürlich nicht, daß die Religionen selbst ausdrücklich von Werten und von ihrem Bestehen reden, sondern nur, daß sich in jeder Religion ein Bedürfnis regt, das wir in unserer psychologischen Sprache als ein Bedürfnis bezeichnen müssen, das Bestehen des Wertes anzunehmen, welchen der Mensch auf der gegebenen Entwickelungsstufe kennt. Ich will die Religion nicht zu abstrakter Metaphysik reduzieren; sondern ich habe als Philosoph von dem geredet, was ein Anderes und Mehreres als Philosophie ist. Man könnte mit gleichem Recht dem Physiologen den Vorwurf machen, daß er eine abstrakte Theorie an die Stelle des wirklichen Atmens setze! —

Man hat das Wesentliche der Religion an anderen Punkten gefunden als an dem von mir hervorgehobenen.

Von einem theologischem oder doch theistischen Standpunkte aus hat man das Wesentliche der Religion darin gefunden, daß der Mensch sich in Verhältnis zu einem oder mehreren höheren persönlichem Wesen fühle: die Religion bestehe in einem Verhältnis von Ich und Du! — Dieser Behauptung gegenüber frage ich (und habe ich schon in meinem Buche gefragt): Was macht die Götter göttlich, und welches Bedürfnis führt dazu, an sie zu glauben? Wenn die Götter nicht als Wesen aufgefaßt würden, unter deren Schutz alles das steht, was die Menschen als gut und groß betrachten, würden sie dann wohl von den Menschen geehrt werden? Selbst wo die Götter nur wegen ihrer Macht geehrt werden, liegt das Bedürfnis zu Grunde, das Bestehen des Wertvollen (was dies immer sein mag) festzuhalten. Wenn Religion bisher überwiegend Glaube an persönliche Wesen gewesen ist, so ist dies zum Teil dem Einfluß des Animismus, d. h. der Tendenz, die Begebenheiten in der Welt als Wirkungen persönlicher Wesen zu erklären, zu verdanken. Religiöse Vorstellungen sind sehr oft Umbildungen von Vorstellungen, die sich aus ganz andern als religiösen Motiven gebildet haben. Der Glaube an eine Seelenwanderung ist ein Beispiel dafür; ein anderes Beispiel ist die Weise, in welcher die griechische Philosophie in der christlichen Theologie benutzt wurde. Die Frage ist, ob wir in solchen Vorstellungen das Wesentliche der Religion vor uns haben, oder ob das Wesentliche nicht in dem Bedürfnisse gesucht werden muß, mittels dessen jene Vorstellungen aufgenommen und ausgebildet werden, in einem Bedürfnisse, das unter anderen Verhältnissen zu ganz anderen geistigen Bildungen hätte führen können. —

Von einem religionsgeschichtlichen Standpunkte aus hat man das Wesen der Religion darin gefunden, daß sie eine Magie sei, eine mittelbare Magie, die entsteht, wenn der Mensch die Hoffnung aufgegeben hat, den Gang der Natur durch seine Wünsche unmittelbar ändern zu können. Durch Gebete und Opfer meint er dann mächtigere Wesen (ob diese nun als persönliche aufgefaßt werden oder nicht) dazu veranlassen zu können, einzugreifen und den Gang der Natur so zu biegen, daß er seinen Wunsch erreichen kann. Dieser Auffassung gegenüber frage ich wie oben: warum will der Mensch eine Macht über die Natur besitzen, die er durch sein eigenes Tun nicht gewinnen kann? Ist es nicht, weil er die Grenze seiner eigenen Kraft fühlt und doch das Bedürfnis hat, sich inbetreff dessen, was ihm am meisten am Herzen liegt (was es auch sei), in Sicherheit zu fühlen? Auch hier tritt dieses Bedürfnis als entscheidend hervor, und zu ihm muß man daher zurückgehen, wenn man die innersten Kräfte des religiösen Lebens entdecken will. Nur dann hat man eine Grundlage, auf welcher das religiöse Problem in seinem ganzen Umfange erörtert werden kann. Das Bedürfnis kann fortbestehen, obgleich die Formen seiner Befriedigung wechseln, und weder Magie noch Animismus brauchen auf ewig die Kenn-

zeichen der Religion zu sein. Sollte die Zeit der Religion deshalb vorüber sein, weil erklärt wurde, daß Liebe besser als Opfer ist, oder weil kein Bild mehr ganz befriedigen kann? — Darum ist natürlich der Gegensatz der alten und der neuen Formen nicht bedeutungslos. Er kann oft in der äußeren Welt Kämpfe auf Leben und Tod und in der inneren Welt die größten und innigsten Bewegungen hervorrufen. Die philosophische Untersuchung kann nur die Möglichkeit neuer Lebensformen angeben; ihre wirkliche Erschaffung ist die Sache des Lebens.

Gedanken über Zeitliches und Ewiges.

Athenische Reflexionen[1]) eines philosophischen Touristen.

Von **Gustav Claß.**

I.

Man muß sich in Athen längere Zeit aufhalten, um das rechte Verhältnis zu den Überresten des Altertums zu gewinnen. In ein paar Tagen geht das nicht. Die Eindrücke, welche man auf Schritt und Tritt von der neuen Großstadt empfängt, beruhigen sich und ordnen sich erst allmählich. Es gibt freilich immer etwas zu beobachten, etwas günstiges oder ungünstiges zu konstatieren, aber das füllt nicht mehr die Seele des Betrachters, in der für das Altertum gleichsam Raum gewonnen ist. Auch unter den Resten der Antike ist Ordnung gemacht. Interessant ist freilich fast alles, aber wichtig ist doch vor allem die Akropolis mit ihren Ruinen, der Theseustempel, das Dipylon mit einigen Grabdenkmälern, endlich das reiche archäologische Museum mit seinen Bildsäulen und Grabdenkmälern. Unter den ersteren mag man die verschiedenen Hermesdarstellungen hervorheben und ihnen im Geist den in Olympia befindlichen Hermes des Praxiteles gesellen. Auch die Hera Ludovisi sollte eigentlich hier sein, statt in Rom, und der Platz der Aphrodite von Melos wäre besser hier als im Louvre. Es ist eine kleine auserlesene Gesellschaft, welche derjenige mit gegenwärtig hat, der die in Athen befindlichen Skulpturen einsichtsvoll betrachtet; und wem, der vor dem Theseustempel steht, fällt nicht der machtvolle Tempel von Pästum ein?

Indem man nun solche Bauwerke und Skulpturen täglich vor Augen hat, werden sie lebendig und verständlich. Bei manchen kann man in

[1]) Den obigen Titel für die zwei Essays habe ich gewählt, weil sie in Athen bei einem Aufenthalt vom Januar bis April 1905 konzipiert worden sind. Ausgeführt sind sie später. Die Äußerungen über Rom, von dem im zweiten Essay die Rede ist, ruhen auf Eindrücken, die ich während mehrmaligen längeren Aufenthaltes empfing.

Athen selbst die Vorstufen nachweisen, bei anderen sind sie von anderswoher zu ergänzen; auch die Nachstufen finden sich gelegentlich da und dort. So ist denn offenbar in der Geschichte dieser Götter- und Tempeltypen hier der Höhepunkt erreicht. Der Hermestypus ist nie vollkommener dargestellt worden als in dem Hermes von Andros und dem in Olympia. Was innerhalb dieses einmal gegebenen Typus geleistet werden konnte, ist hier geleistet worden. Der Typus des dorischen Tempels kann nicht erhabener dargestellt werden, als es im Parthenon geschehen ist. Man darf nicht sagen, es sei das religiöse Bauwerk schlechthin, denn zum Beispiel den Zwecken des christlichen Kultus dient der romanische oder gotische Stil weit besser. Nur innerhalb der griechischen Entwickelungsreihe bildet das Parthenon den Höhepunkt. Von lauter auf dem Höhepunkt stehenden Typen ist man umgeben, wenn man mit dem in Athen befindlichen und dem im Geist beizufügenden länger zusammenlebt.

Ist es denn aber richtig, hier lauter *Höhepunkte* zu konstatieren? Woher weiß man, daß es überhaupt Höhepunkte sind? Wir können uns da auf das Urteil der Fachmänner berufen, die in ihrer Mehrzahl ebenso denken, wenn sie auch über einzelnes verschiedener Meinung sind. Aber man wird uns schon erlauben, einige selbständige Reflexionen anzustellen, die allerdings sehr laienhafter Natur sind. Wenn uns nämlich gesagt wird, daß wir uns hier dem *Vollendeten* gegenüber befinden, so möchten wir doch gern erforschen, worin eigentlich die Vollendung des Vollendeten besteht. Die rein technische Beantwortung der Frage vermögen wir nicht zu geben, und wenn sie uns von Fachleuten gegeben wird, so bleibt etwas von der Frage übrig, was sich eben nicht technisch ausdrücken läßt. Diesem incommensurablen Element gelten unsere Bemerkungen.

Das Vollendete ist zunächst das unübertreffliche. Weder vorher noch nachher ist innerhalb des betreffenden Typus höheres geleistet worden. Und nicht nur unübertroffen ist es, sondern eben unübertrefflich: es konnte nichts vollkommeneres gebildet werden. Dafür berufen wir uns mangels einer technischen Antwort auf den allgemeinen, aber überwältigenden Eindruck, den jedermann von der *inneren Notwendigkeit* dieser Kunstwerke hat. Wirklich schweigt da jeder Wunsch nach Änderung in Einzelheiten, und man hat wie bei einer wahrhaft schönen Gebirgslandschaft das Gefühl, es könne nicht anders sein. — Auf den Vorstufen ist noch vieles, was nur historisch begriffen werden kann, das heißt *blos* nationales, *blos* zeitgeschichtliches; auf den Höhepunkten schwindet das mehr oder weniger, und es tritt ein *allgemein menschliches* Element hervor, ob zwar in griechischer Gewandung. Daher kommt es, daß sich die spätesten Geschlechter, wenn sie nur wahrhaft gebildet sind, an solchen Werken innerlich erbauen können. — Mit dem Gesagten wird es zusammenhängen, daß die in Rede stehenden Werke der Architektur und Plastik, mögen sie

nun groß oder klein sein, einen monumentalen Charakter haben. Diese Künstler sind nicht kleinen Wirkungen nachgegangen, die vielleicht nahe bei ihrem Wege lagen. Sie sind ebenso wenig kleinen Schwierigkeiten erlegen, die sich ihnen entgegenstellten. Überall herrscht der einheitliche große Zug des Ganzen, der alles Einzelne zusammenhält und vergeistigt. Man kann von solchem Kunstwerk wirklich sagen: „ausgestoßen hat es jeden Zeugen irdischer Bedürftigkeit."

Dies etwa wäre eine begriffliche Verdeutlichung der Gefühle, welche man in Athen erlebt. Sie sind so stark, daß sie in der Erinnerung wiederkehren. Namentlich zur Akropolis in Verbindung mit ihrer entzückenden Aussicht fühlt derjenige einen bleibenden Heimwehzug, der oft auf ihr geweilt hat.

Athen ist auch die Stadt des Äschylos und Sophokles, und es könnte uns locken zu untersuchen, ob sie in ihren Dichtungen ähnliche Höhepunkte hervorgebracht haben. Findet sich da auch etwas, was so allgemein menschlich ist wie der Hermes des Praxiteles, und so schlechthin monumental wie die Säulen des Parthenon? Wir wollen diese Untersuchung aber nicht vornehmen, sondern uns auf das Gebiet beschränken, was uns am nächsten liegt, auf die Philosophie.

Athen ist die Stadt des Sokrates, Platon und Aristoteles. Von dem ersteren wollen wir nicht reden, da er keine Schriften hinterlassen hat, sondern uns auf die beiden letzteren beschränken. Allerdings ist die Erinnerung an Platon und Aristoteles in Athen nirgends so lokalisiert wie die an Iktinos und Phidias auf der Akropolis. Wenn wir auf dem jetzt — bis auf einen Baum — völlig kahlen Hügel von Kolonos stehen, so belehrt uns Bädeker, daß da herum irgendwo die „Akademie" Platons gelegen hat. In welchem der heute vorhandenen Olivengärten wir ihren Nachfolger zu sehen haben, sagt er nicht. Wir müssen uns also mit der allgemeinen Angabe der Gegend begnügen. — Das „Lykeion" des Aristoteles versetzt man in denjenigen Teil des Schloßgartens, welcher der Ilissosbrücke nahe ist. Das ist so ziemlich das entgegengesetzte Ende der Stadt, und es bringt sich dadurch unwillkürlich zum Ausdruck, daß die beiden großen Denker Antipoden waren. Wie nahe sie sich bei alledem standen, wird dadurch nicht zum Ausdruck gebracht. Doch dies nur beiläufig. — Die Bemerkung mag daran erinnern, daß heute Athen die Stadt der Archäologen ist, die da unendlich viel zu tun finden, während die Philosophen sich mit der allgemeinen historischen Erinnerung begnügen müssen. Sie können es auch, denn ihre Heroen haben ebenso nachhaltig in die Geschichte der Wissenschaft eingegriffen wie Iktinos und Phidias in die der Kunst.

Es fehlt nicht an Vorstufen für die platonische Philosophie, zunächst die Lehre von den Ideen. Da ist Sokrates mit seiner Betonung des begrifflichen Wissens zu nennen, die Eleaten mit ihrer Lehre von dem

einen wahrhaft Seienden, Anaxagoras mit seinem νοῦς. Auf der andern Seite Heraklit mit seiner großen Konzeption von dem beständigen Fluß aller Dinge, und andere mit verwandten Anschauungen. Alle diese Doktrinen hat Platon nicht mechanisch kombiniert, sondern mit genialem Griff so zusammengefaßt, daß sie auf verschiedene Gebiete des Seienden verteilt werden. Alles fließt, nämlich alles sichtbare; es kehrt in ewigem Wechsel wieder. Alles steht, ist wahrhaft seiend, nämlich alles unsichtbare, nur begrifflich zu erkennende. Darum ist nun das wahrhaft Seiende getrennt von der sichtbaren Welt, aber nicht als das abstrakte Eins der Eleaten, sondern als ein vieles. Wie die sokratischen Begriffe viele sind, so auch die platonischen Ideen; letztere sind das metaphysische Komplement zu ersteren. Man muß theoretisch aus der sichtbaren Welt herausgehen, um die unsichtbare, die Welt der Ideen zu erkennen. — Aber die Ideen sind auf der anderen Seite doch der tragende Grund der sichtbaren Dinge, welche an ihnen „Teil haben." Je länger, je mehr werden die Ideen als die Ursachen des Sichtbaren gefaßt, welches in seiner Vergänglichkeit freilich nur ein unvollkommnes Abbild derselben zu liefern vermag. — Die eine Seite dieser Lehre wird durch das in der „Republik" konstruierte Bild von der Höhle trefflich erläutert. Der Gedanke ist der: wir Menschen müssen das Sichtbare für das Seiende halten und kommen nur schwer davon los. Sind wir aber einmal von der Täuschung frei geworden, so erscheint uns der ganze vorige Zustand wie ein wüster Traum.

Offenbar ist in dieser Konzeption eine Zweiseitigkeit enthalten, die man aber nicht als Abkehr von der Sinnenwelt und als Hinwendung zu derselben bezeichnen darf. Die erstere ist freilich vorhanden, aber die letztere doch nur insofern, als eine spekulative Erklärung der Sinnenwelt gesucht wird, und Momente in ihr konstatiert werden, in denen sie an den Ideen Teil hat. Doch ist diese Richtung weniger durchgearbeitet als die erste.

Wenn man sich über solchen Mangel an systematischer Geschlossenheit wundert, so möge man einmal den Widerstreit der zwei Richtungen in der Fassung betrachten, welche ihm Platon in zwei der geistvollsten Dialoge gegeben hat. Im „Phaedon" sind die Schüler um Sokrates versammelt, der bald den Schierlingsbecher trinken soll, und die Unterhaltung bewegt sich um Tod und Unsterblichkeit. Da sagt Sokrates, der Tod könne für den Philosophen nicht unerwünscht sein, da sein ganzes Leben ein geistiges Sterben gewesen sei. Fortdauernd mußte er sich von den Täuschungen und Leidenschaften des Körpers abwenden, um im wahrhaft Seienden zu leben; so begrüßt er nun den Tod als Befreier. Das ist die eine Richtung in der platonischen Philosophie, welche man als akosmistisch bezeichnen mag. — Daß derselbe Platon das „Symposion" geschrieben hat, erscheint auf den ersten Blick ganz wunderbar. Denn das ist nicht nur ein symbolisches Trink-

gelage, sondern das Trinken wird recht energisch betrieben, und überhaupt strahlt der ganze Dialog in der sonnigen Heiterkeit des alten Athen. Scherzhafte Gespräche über den Eros bilden den Eingang. Sie vertiefen sich allmählich, und Sokrates entfaltet seine Gedanken über das Urschöne in der Sphäre der Ewigkeit, dessen Abbilder in der sichtbaren Welt wahrgenommen werden. Nicht das Sinnliche als solches wird verherrlicht, sondern das vom Geist durchleuchtete Sinnliche.

Jeder dieser Dialoge ist ein Kunstwerk und kann es in künstlerischer Vollendung wohl mit den Werken der Architektur und Plastik aufnehmen. Aber uns interessiert nicht die künstlerische, sondern die philosophische Vollendung, und diese ist durch die unausgeglichene Zweiseitigkeit der entgegengesetzten Richtungen ernstlich in Frage gestellt. Gestehen wir es offen: sie fehlt. Indessen müssen wir wohl bedenken, daß wir hier an einem Punkte stehen, wo es ein Verdienst wird, die Zweiseitigkeit offen ausgesprochen zu haben. Sind nicht Phaedon und Symposion dauernde Bestandteile jedes tieferen menschlichen Lebens? Hat nicht wirklich unser Leben eine Zweiseitigkeit, welche nur die oberflächlichen Menschen übersehen können? Es kommen die Tage, wo man, überzeugt von der Nichtigkeit alles Irdischen, spricht: „O du Reich des Wesens und der Wahrheit, mich verlangt nach dir!" In solchen Augenblicken scheint das ganze Leben nur in der Erzeugung solcher Sterbensfreudigkeit seinen Zweck zu haben. Daneben sind andere Zeiten, wo das irdische Leben so inhaltreich und schön erscheint, daß man gern noch recht lange in demselben verweilen würde, wenn nur das altern und schwach werden nicht wäre. — Auf dem Boden der christlichen Religion kehrt die Zweiseitigkeit bei allen, die nicht Mönche sind, wieder. Sehr lebhaft muß man da manchmal einstimmen in das Wort des Apostels: „Wir haben hier keine bleibende Stadt, aber die zukünftige suchen wir." Und der christliche Sänger spricht: „O welch ein edel fruchtbar Gut ist, daß wir sterben können! Wie schafft uns das so hohen Mut, wer mag uns *den* mißgönnen? Wer hat's gefaßt und wer gehört, was es mit uns will werden, wenn erst der Geist zum Geiste kehrt, die Erde zu der Erden?" — In anderen Zeiten liegt Sonnenglanz der göttlichen Gnade über Natur und Menschenleben, und fröhlich stimmt man ein in das Wort: „Ach wunderschön ist Gottes Erde und wert darauf ein Mensch zu sein." Vielleicht sind in einzelnen hoch entwickelten Persönlichkeiten die zwei streitenden Richtungen wirklich ausgeglichen und zu höherer Einheit verbunden, zahlreich sind diese Leute nicht. Wir anderen müssen uns begnügen, beide Stimmungen in buntem Wechsel zu erleben. Dabei mögen wir dankbar Platons gedenken, der die *allgemein menschliche Zweiseitigkeit* in Phaedon und Symposion mit plastischer Sicherheit herausgearbeitet hat.

Aristoteles ist kein geborener Athener; seine Heimat ist die Halbinsel Chalkidike, und seine Stellung als makedonischer Prinzenerzieher ist bekannt genug. Aber er hat zwanzig Jahre in Athen in der Schule Platons verbracht und ist nach der makedonischen Episode dorthin zurückgekehrt. Zwölf Jahre hat er dann seine eigene Schule geleitet. So ist auch sein Bild mit dem von Athen im vierten Jahrhundert verwachsen.

Aristoteles hat an Platon seine Vorstufe, und die Kritik der platonischen Ideenlehre bezeichnet die Stelle, wo er sich von seinem Lehrer geschieden hat. Was hat er nun selbst aufgestellt? Man lasse einmal aus der platonischen Philosophie den akosmistischen Zug fort, so ist die Welt der Ideen nicht mehr ein abgesondertes Reich für sich. Sie verschwindet entweder ganz, oder verwandelt sich in ein Reich substantieller Prinzipien, die an den sichtbaren Dingen wirksam sind. Letzteres ist bei Aristoteles der Fall. Er ist keineswegs ein Naturalist, der das Höhere aus dem Niederen, das Unsichtbare aus dem Sichtbaren erklärte. Der höhere Rang der Ideen oder — wie er sagt — der Formen steht ihm vollständig fest, aber die Ideen sind nicht mehr transcendent, sondern dem Sichtbaren immanent. Sie verhalten sich als wirksame Formprinzipien, die an einem gegebenen Stoff sich betätigen. Und nun tritt die berühmte Lehre von Form und Stoff (μορφή und ὕλη) in volles Licht. Sie sind so sehr für einander da, daß auch ihre begriffliche Bezeichnung nur mit einander erfolgen kann. Form ist das den Stoff bearbeitende; Stoff ist das von der Form bearbeitet werdende, das, was zu eben dieser Bearbeitung bestimmt ist. Bloßen Stoff, der also noch nicht geformt ist, gibt es nicht, immer ist schon eine gewisse Formung vorhanden, und dieses geformte Ganze ist dann wieder Stoff für eine höhere Formung. Indem dies ins Unendliche fortgeht, entsteht der Gedanke der ungeheuren aber ganz geordneten Welt. Und diese Welt zu erkennen, ist die Aufgabe der Philosophie. Sie sucht das Unsichtbare im Sichtbaren auf und bestimmt es begrifflich. Sie wird auch keineswegs bloß empirische Forschung, sondern versteht es auf dem Grunde empirischer Klarstellung eine philosophische Durchdringung herzustellen.

Unendlich ist die Arbeit, aber nicht ziellos. Denn wie überhaupt alles in Form und Stoff geordnet ist, so gibt es auch größere Abteilungen innerhalb des Ganzen, die als Stufen unterschieden sind. Die verschiedenen Reiche der Natur und des Menschenlebens treten uns entgegen, alle interessant, denn jedes ist nach seinem Maße ein Gebiet, wo das Verhältnis von Form und Stoff regiert. Darum finden wir es nicht zufällig, daß gerade mit Aristoteles die empirische Erforschung der Natur und des Menschenlebens einen so gewaltigen Aufschwung genommen hat. Es ist, als ob der menschliche Geist in der Welt zum ersten Male wahrhaft heimisch geworden wäre, so frisch und klar blickt er um sich, aber auch so ganz baar alles Verlangens, was über die Welt hinausgeht.

Das letztere ist allerdings nur mit einer Einschränkung richtig. Aristoteles kennt nämlich zwar keinen Stoff ohne Form, wohl aber eine Form ohne Stoff: die höchste aller Formen, den absoluten Geist. Nicht der Welt immanent, sondern transcendent lebt er als Denken des Denkens; er bewegt sich nicht auf die Welt hin, sondern sie bewegt sich auf ihn zu, indem sie von ihm angezogen wird. Dies hebt aber die Geschlossenheit der Welt nicht auf und ist eigentlich nur ein Ausdruck dafür, daß Aristoteles nicht die Wege des naturalistischen Pantheismus gehen will, der die absolute Form der Welt immanent sein läßt.

Wenn wir vorher bei der platonischen Philosophie eine Zweiseitigkeit und demzufolge einen Mangel an Vollendung zu konstatieren hatten, so gebührt Aristoteles der Ruhm ebenmäßiger Vollendung. Es ist das höchste, was das Altertum in der Philosophie erreicht hat, wenn wir auch die später lebenden Neuplatoniker, namentlich Plotin, gewiß nicht gering einschätzen wollen. Wie der dorische Tempel sich aus ganz einfachen Elementen in wundervoller Klarheit und Geschlossenheit aufbaut, so diese Philosophie aus der einfachen Konzeption von Form und Stoff. Welche Macht in einer solchen ächt philosophischen Konzeption liegt, wie sie ein ganzes System gleichsam eingewickelt enthält, das kann man hier deutlich sehen.

Die Nachwirkung des Aristoteles, namentlich im Mittelalter, ist sehr bekannt, aber wir wollen nicht von ihr reden. Wichtiger sind uns solche Erscheinungen, die den Aristotelismus gleichsam wiederholen. Wo ein universales Wissen sich mit mächtiger spekulativer Kraft paart, da entsteht ein historisches Gebilde, was ganz von selbst den großen Stagiriten ins Gedächtnis zurückruft. So ist es mit Leibniz, so mit Hegel. Namentlich bei Hegel ist nun ein Moment charakteristisch, was wir noch hervorheben wollen. Der Gott des Aristoteles ist rein theoretisch, das Denken des Denkens, und demgemäß der höchste Zustand im menschlichen Geist ebenfalls der rein theoretische. Das geschlossene All der Dinge nachdenkend genießt der Geist die höchste Seligkeit. Daran wird man erinnert, wenn der Hegel'sche Gott (die absolute Idee) alles in Natur und Geschichte von ihm gesetzte wieder in den reinen Äther des Gedankens auflöst, aus dem es ursprünglich hervorgegangen. Und die höchste Lust des betrachtenden menschlichen Geistes besteht darin, diesem großartigen Prozeß zuzusehen, ihn nachzudenken, also sich rein theoretisch zu verhalten.

Wo das universale Wissen vorhanden ist, aber die spekulative Kraft fehlt, also außerhalb der Philosophie, da erzeugt sich doch wieder der Gedanke des geschlossenen All der Dinge, welches nachzudenken die höchste Freude des menschlichen Geistes ist. So bei Alexander von Humboldt. — Wenn wir diese Regionen der Begabung verlassen und in die mittlere Sphäre des Wissens und der philosophischen Kraft hinabsteigen, so verläßt uns der

Aristotelismus doch nicht. Jedem tieferen Denker kommen Momente, wo er zwar nicht alle Reiche des Seienden, aber einige derselben unter sich liegen sieht, und das Auffassen und Verstehen des Geschauten erscheint ihm als höchste Freude des Geistes. Fern vom politischen Kampf, fern auch vom Kampf der Gelehrten unter einander, wandelt er auf den Spuren des Aristoteles, denn der Satz wird ihm lebendig: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον.[2]) Dabei wird der Gedanke Gottes zwar nicht ausgeschaltet, aber er tritt in den Hintergrund. Jedenfalls ist es nicht ein handelnder, sondern ein gleichsam ruhender Gott.

So mannigfach sich das gestalten mag, so ist es doch immer ein Beweis dafür, daß Aristoteles nicht nur die griechische Philosophie auf den Gipfel der Vollendung geführt, sondern auch ein allgemein menschliches Element herausgearbeitet hat. Man könnte sagen, daß dieses in einer gewiß nicht frivolen, sondern edlen Diesseitigkeit besteht. So fest gegründet und so sicher geschlossen wie die Tempel der Akropolis steht diese Denkweise da, die sich im Lauf der Jahrtausende in immer neuen Formen wieder erzeugt.

Unwillkürlich denken wir da wieder an Platon, den wir oben als Vorstufe des Aristoteles bezeichnet haben. Die aristotelische Vollendung erreicht er nicht, aber er scheint doch nicht ganz von diesem überflügelt zu sein. Wenigstens von unserem Standpunkte aus muß es als Vorzug gelten, wenn Platon dies Erdenleben nicht als letztes, sondern nur als Vorstufe eines höheren Lebens auffaßt. Das erinnert daran, daß Athen nicht bloß die Tempel der Akropolis hat, sondern auch den Weihetempel zu Eleusis. Dort an der stillen Meeresbucht wurde in symbolischer Darstellung die große Wahrheit vertreten, daß ein höheres Leben nach dem Tode stattfindet, aber nur für die, welche sich im diesseitigen Leben würdig darauf vorbereitet haben. Zu den „Eingeweihten" hat wahrscheinlich auch Platon gehört. Um so bedeutsamer ist seine Vertretung des Satzes, daß das diesseitige Leben nur eine Vorstufe des jenseitigen sei. Sie muß als notwendige Ergänzung der aristotelischen Diesseitigkeit angesehen werden. In Platon behauptet der Glaube von Eleusis sein Recht gegenüber von der strahlenden Herrlichkeit der Akropolis.

Wir weilten in der „Schule von Athen" und überzeugten uns, wie auf dem herrlichen Bilde Rafaels die zwei Philosophengestalten in der Mitte stehen müssen, und warum sie so gebildet sein müssen, wie sie gebildet sind. Sie gehören einer fernen Vergangenheit an, sind uns aber doch wieder lebendig geworden durch das allgemein menschliche Element, welches sie herausgearbeitet haben. Wir haben zu beiden ein lebendiges Verhältnis, weil sie typische Ausprägungen von Geistesrichtungen sind, die

[2]) Das Erkennen geht über alles.

wir selbst in uns tragen. So stehen sie würdig neben den Männern der Architektur und Plastik, und jeder ist in seiner Art vollendet.

Nehmen wir einmal die Philosophen, Dichter und Künstler zusammen, so staunen wir über die Fülle geistiger Begabung, welche hier gleichsam verschwenderisch ausgegossen ist. Das ist ohne Parallele in der Geschichte. Und halten wir uns, wie wir getan, nur an die Großen in Wissenschaft und Kunst, so muß ein unbefangenes Urteil zugeben, daß die reichen Gaben mit Treue und eminenter Arbeit angewendet worden sind. Diese Gesamtleistung der Griechen ist ehrwürdig und unsterblich, während das politische und moralische Leben derselben die tiefsten Schatten zeigt. Man mag sie vergessen, während die Betrachtung der Bauwerke und Skulpturen die Erinnerung nicht nur an die Künstler, sondern auch an die Philosophen wach ruft, welche neben ihnen um die Palme der Vollendung gerungen haben.

II.

Als König Otto 1833 in Griechenland landete, war das Königreich Griechenland konstituiert. 1834 wurde Athen die Hauptstadt desselben.

Das Königreich Italien ist 1861 konstituiert worden; seine Hauptstadt Rom erlangte es 1870.

Beide Ereignisse liegen nur ein reichliches Menschenalter auseinander, was – weltgeschichtlich angesehen – kein großer Abstand ist. In einem Jahrhundert sind dadurch die zwei Hauptorte des klassischen Altertums mitten in das moderne europäische Leben hineingerückt worden. Das lockt zu einer Vergleichung, die freilich ganz und gar nicht erschöpfend sein kann. Wie verhalten sich antikes und modernes in diesen Städten, und welchen Eindruck machen sie jetzt?

Wo jetzt die Stadt Athen steht, da war bis 1834 „ein armseliges Dorf mit einer aus Griechen und Albanesen gemischten Bevölkerung". (Bädeker S. 14.) Der Piräus war dem Namen nach in Vergessenheit geraten, und nur einige Fischerhütten standen dort am Ufer. (Bädeker S. 96.) Jetzt nun ist Athen eine ganz moderne Großstadt mit über 100 000 Einwohnern, der Piräus eine sehr belebte Hafenstadt mit über 40 000 Einwohnern. — Daraus ergibt sich, daß hier die Ruinen des Altertums ganz unmittelbar mit modernen Bauten und modernem Leben verbunden sind.

Als Rom 1870 Hauptstadt des Königreiches Italien wurde, hatte es über 200 000 Einwohner, war nicht nur die Hauptstadt des Kirchenstaates, sondern auch der Zentralpunkt der ganzen römisch-katholischen Welt. War doch eben erst das Konzil hier abgehalten worden. Wenn es nun jetzt über 500 000 Einwohner hat, so ist ersichtlich, daß viel gebaut worden

ist, denn die Bewohnerzahl hat sich mehr als verdoppelt. Aber ein so radikaler Neubau wie in Athen war nicht nötig. Es handelte sich nicht um die Metamorphose eines Dorfes in eine Großstadt, sondern um die Vergrößerung und Modernisierung einer schon vorhandenen Hauptstadt. Neue Quartiere und neue Straßen wurden gebaut, und die Freunde der malerischen Unordnung des päpstlichen Rom hatten einigen Grund zur Klage.

Wenn man sich vergegenwärtigt, was in Athen von Denkmälern des Altertums noch vorhanden ist, so tritt zunächst die Akropolis mit ihren Bauten, dann der Theseustempel hervor; zu nennen wäre noch das Denkmal des Lysikrates und der Turm der Winde. Das archäologische Museum zeigt die Entwickelung der griechischen Skulptur von den mykenischen bis in die hellenistischen Zeiten. Sieht man auf die Bauten, so ist es das 5. und 4. Jahrhundert vor Christus, was hier vertreten ist; auch im Museum gehört die Hauptmasse der Bildwerke eben dieser Zeit an. Neben diesen echt griechischen Werken machen sich einige römische Bauten bemerkbar, so die Reste des Olympieion und der Hadrionsbogen, aus etwas späterer Zeit das Odeion des Herodes Attikus. — Aus der byzantinischen Epoche sind nur einige kleine Kirchen zu nennen, namentlich die „kleine Metropolis" aus dem 9. Jahrhundert. Die fränkische Zeit war eine Episode der byzantinischen Herrschaft und hat in Athen keine Denkmale hinterlassen.

Offenkundig ist Roms Reichtum an Denkmälern des Altertums. Sie stammen aus den königlichen, republikanischen, kaiserlichen Zeiten, am meisten aus letzteren. Die Kaiserpaläste, das Kolosseum, die verschiedenen Triumphbogen am Forum, die Thermen sind ein Ausdruck kaiserlicher Baupolitik. Ihnen schließt sich das Pantheon an. — Mit den Katakomben tritt das Christentum hervor, bald auch mit größeren und kleineren Kirchen. Katakombenmalereien, Mosaiken in den Kirchen, Bildwerke auf Sarkophagen sind die frühesten Äußerungen christlicher Kunst. — Das Mittelalter hat verschiedene Kirchen und sonstige Bauten hinterlassen. Aber das tritt zurück gegenüber von dem Reichtum der Renaissance, der vor uns steht, wenn wir an den Vatikan mit seinen Sammlungen, an die Peterskirche, an alle Werke Michel Angelos und Rafaels denken. Die kirchlichen und profanen Werke der Barockzeit bilden den Schluß.

So flüchtig diese Übersicht war, so zeigt sie doch genügend, daß Rom an Denkmälern der Kunst aller Zeiten viel reicher ist als Athen. Wenn man nun einen Blick in die Geschichte wirft, also fragt, was in diesen Mauern gelebt worden ist, so scheint sich das Urteil ganz ähnlich zu stellen. Man vergleiche nur einmal Gregorovius' bändereiche „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter" mit den zwei knappen Bänden seiner „Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter". Dort überquellender Reichtum, hier völlige Armut. Dies wird eine etwas genauere Betrachtung bestätigen müssen,

aber sie bringt noch einige charakteristische Züge bei, welche unserem vergleichenden Bilde nicht fehlen dürfen.

Wie kurz ist doch die Zeit, in der Athen eine größere politische Bedeutung hatte. Das 5. Jahrhundert vor Christus, mit den Perserkriegen am Anfang, mit dem peloponnesischen Kriege am Schluß, enthält Athen's Steigen und Niedergang. Es ist unbeschreiblich, wieviel geistige Kraft auf allen Lebensgebieten während dieser kurzen Zeit in Athen wirksam war, deren strahlender Glanz wie ein Meteor den Himmel Griechenlands erhellte, um am Schluß wieder dem Dunkel Platz zu machen. Und doch war das 4. Jahrhundert noch nicht ganz dunkel, sondern enthielt eine Nachblüte des vorigen. Nach Chäroneia aber tritt jene lange Periode makedonischer und römischer Herrschaft ein, über die man oft falsche Vorstellungen hat. Sie ist nicht eine Periode gleichmäßigen Druckes, sondern einer verhältnismäßig behaglichen Privatexistenz; ja selbst die politische Autonomie hat Athen – wenigstens in römischer Zeit – einigermaßen besessen. Und nun ist das charakteristische, daß Athen selbst bei einem antirömischen Gebrauch seiner Autonomie stets gut durchgekommen ist. Zwar als es sich für König Mithradates erklärt und dessen Feldherrn bei sich aufgenommen hatte, wurde es von Sulla belagert und erstürmt (86 vor Christus), aber es wurde nicht zerstört, und seine Einwohner nicht als Sklaven verkauft, wie das früher mit Korinth geschehen war. – Athen hielt es mit Pompejus, aber Caesar tat ihm nichts; es hielt es mit Brutus, aber Octavian tat ihm gutes. Das setzte sich unter den Nachfolgern des Augustus fort; es erscheint geradezu als Grundsatz kaiserlicher Politik, daß man Athen Gunst erweist. In Hadrians großen Bauten zu Athen gipfelt diese Politik. Offenbar verbreitet die geistige Blüthe Athens im 5. und 4. Jahrhundert noch in späterer Zeit einen Glanz um die Stadt, der die Eroberer – Makedonier und Römer – zwingt ihr Ehrfurcht zu beweisen. Und ganz spät, im Jahre 395 nach Christus, tritt es bei dem halb barbarischen Westgothen Alarich hervor. Er ließ sich erhebliche Summen zahlen, während sein Heer Athen nicht betrat. Nur er und seine Begleiter sahen sich Stadt und Akropolis an. – Übrigens lebte Athen nicht nur von seinem alten Ruhm, sondern hegte in dieser ganzen Zeit noch ein lebendiges Element. Jahrhunderte lang behaupteten sich hier die Institute der verschiedenen philosophischen Schulen, unter denen die neuplatonische hervorragte. Athen war eine Universitätsstadt geworden, zu der die wissensdurstige Jugend der hellenistischen Länder und Roms wallfahrtete. Dies gelehrte Stillleben zog sich fort bis in die Tage des Kaisers Justinian, der die philosophischen Schulen aufhob.

Nun erst sinkt Athen in jenen mittelalterlichen Schlummer, aus dem nur die rührenden Klagen eines hoch gebildeten griechischen Erzbischofs über den Verfall der berühmten Stadt herübertönen. Dieser Verfall geht

auch während der fränkischen Zeit fort. Man darf wohl sagen, daß im 13. Jahrhundert weder die Herren la Roche und wie sie sonst hießen, noch die Eingeborenen ein deutliches Bewußtsein von den Bauten hatten, welche damals noch viel unversehrter als heute vor ihren Augen standen. Als dann Athen im 15. Jahrhundert in die Gewalt der Türken kam, war die Bewegung eingeleitet, welche die Stadt allmählich zu jenem armseligen Dorf machte, von dem wir am Eingang gesprochen haben.

Aus dem Dorf ist die schöne Hauptstadt des modernen Griechenlands geworden, eines kleinen und innerlich nicht gerade starken Staates. Für ihn sind das parlamentarische Leben, die politischen Dispute in den zahlreichen Kaffeehäusern und endlich das ziemlich salope Militär charakteristisch. — Es ist aber ein einheitliches Volksleben, dessen Form dieser Staat bildet; auch die Kirche ist nicht ein fremder Faktor, sondern gehört ganz in das Volksleben hinein. Die griechische Kirche ist nicht eine Macht im Staate, gleichsam ein Staat im Staate, sondern einfach die religiöse Seite des Volkslebens. Das Volk hängt an ihr voll Ehrfurcht, aber sie spielt keine Herrenrolle. Man sieht viele Popen, und keine Spur von Abneigung oder gar Verachtung kann man auf Seiten des Publikums wahrnehmen. Sie gehören eben als verheiratete Männer ganz zum Volke, während die höhere Geistlichkeit allerdings unverheiratet ist. Diese aber ist nicht zahlreich und man sieht sie wenig.

Wenn man die politische Bedeutung des alten Rom ermessen will, so mag man zunächst die tausend Jahre von den Anfangszeiten der Republik bis auf die Kämpfe des Ostgoten Totila und des Belisar um Rom an sich vorüberziehen lassen. Kann man auch in jenen Anfangszeiten nicht von großer politischer Bedeutung reden, so tritt doch bald hervor, daß diese städtische Republik sich mit der Herrschaft über Latium nicht begnügen wird. Sie ruht nicht, bis sie ganz Italien unterworfen hat. So entsteht nicht ein nationaler italienischer Staat, sondern die Stadt Rom gliedert sich die ganze Halbinsel in verschiedenen Abstufungen des Bürgerrechtes und der Bundesgenossenschaft an. Aber sie (mit Latium) ist die Quelle der Macht; sie stellt das Heer, die Feldherrn, die Zivilbeamten. Es ist eine Produktivität ohne Gleichen schon in rein äußerer Beziehung; und in innerer Beziehung ist beachtenswert, daß es dieser Stadt immer nur vorübergehend an guten Feldherren und tüchtigen Beamten gefehlt hat. Nach einiger Zeit finden sie sich immer wieder.

Es kommen die unvermeidlichen Kämpfe mit den Karthagern, die Kriege mit den hellenistischen Reichen des Ostens, die Herrschaft über die Mittelmeerländer wird allmählich gewonnen. Auch jetzt noch fehlt es nicht an ausgezeichneten Feldherren, schon mehr an guten Beamten. Allmählich rekrutiert sich die Armee aus ganz Italien und auch die Führer stammen aus dem oder jenen italischen Ort, aber sie erlangen sämtlich

ihre Stellungen erst in Rom. Die Zunahme der Sittenverderbnis und die Aufnahme griechischer Wissenschaft und Kunst verändern den ganzen Zuschnitt des Lebens. Es entsteht eine achtungswerte römische Wissenschaft und Kunst, aber sie reicht nicht an das griechische Original; nur in der Jurisprudenz ist römische Wissenschaft selbständig.

Als endlich Rom zur Kaiserzeit Weltstadt geworden war, die das ungeheure Gebiet am mittelländischen und atlantischen Meer beherrschte, liefen doch alle Fäden der Verwaltung und Politik hier zusammen. Man sollte nicht immer bloß die Gräuel der verschiedenen kaiserlichen Familien, sondern auch die Tatsache ins Auge fassen, daß zu derselben Zeit die Welt von diesem Orte aus regiert worden ist. Dazu aber gehört ein Stab tüchtiger und geschulter Beamten. — In diesen kaiserlichen Zeiten wurde es allmählich so, daß sich die Legionen gar nicht mehr aus Rom und Italien, sondern aus den Provinzen rekrutierten. Auch die Feldherren, aus denen meist die Kaiser hervorgehen, sind Provinziale. Rom produziert nicht mehr alles, ja es muß sich in Byzanz eine zweite Hauptstadt zur Seite stellen lassen. Das Ende ist, daß nicht römische Provinzialen, sondern germanische Barbaren die Armee bilden, deren Führer ebenfalls Germanen sind, die sich schließlich an die Stelle der weströmischen Kaiser setzen.

Das Reich Theoderichs ging unter, aber die Byzantiner vermochten doch nur Teile von Italien zu behaupten, weite Strecken fielen den Langobarden anheim. Rom selbst, einstweilen den byzantinischen Kaisern untertan, verödete im höchsten Grade, doch ist es nie bloß ein armseliges Dorf gewesen. Immerhin ist die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts die Zeit, welche nächst dem Exil der Päpste in Avignon (14. Jahrhundert) den äußersten Tiefstand Roms bedeutet. Aber aus beiden Kalamitäten hat sich Rom wieder herausgearbeitet. —

Merkwürdig ist, daß zu derselben Zeit, als die politische Weltherrschaft sich auflöste, eben in Rom selbst die Weltherrschaft der römischen Kirche begründet wurde. Es ist das Papsttum, welches mit diesem ächt römischen Gedanken steht und fällt. Papst Leo (um 450) und Gregor (um 600) sind die berühmtesten, aber keineswegs die einzigen Repräsentanten desselben. Ächt römisch konsequent entwickeln sich diese Tendenzen, bis sie in Gregor VII. und Innocenz III. gipfeln. Wieder laufen alle Fäden der Herrschaft über die westeuropäische Welt hier zusammen, und Kaiser und Könige müssen sich willig oder unwillig den Willensäußerungen Roms fügen. Daneben ist das mittelalterliche Rom charakterisiert durch die Kämpfe der römischen Adelsparteien untereinander, mit den Päpsten und mit dem Volk. — Die Tendenzen der Weltherrschaft werden von den Päpsten der Renaissance und der Restauration nicht aufgegeben, aber vorsichtig zurückgestellt. Die Ausbildung des Kirchenstaates dient ihnen als Stütze der in den Formen der Diplomatie sich vollziehenden Beeinflussung der verschiedenen

europäischen Staaten. So hat Rom als geistliche Hauptstadt der katholischen Welt fortgelebt, auch die Stürme der französischen Revolution überdauert, bis endlich Italien frei und einig wurde. Da nahm es Rom als seine Hauptstadt. Dieses wurde, was es noch nie in der Weise gewesen war, die Hauptstadt eines nationalen italienischen Staates. Die Tendenzen der geistlichen Weltherrschaft sind im exterritorialen Vatikan vertreten, so daß also faktisch jetzt zwei Rom existieren, ein päpstliches und ein königliches. Alle alten Gedanken haben sich in jenes zurückgezogen, alle neuen Gedanken leben in diesem.

Auf diesem neuen Rom ruht der Blick des deutschen Protestanten mit Teilnahme, ist doch die Geschichte unserer nationalen Einigung mehrfach mit der italienischen verflochten, und besteht doch die Freiheit der religiösen Bekenntnisse erst, seit es ein neues Rom gibt. Darum sind uns alle Äußerungen des nationalen modernen Staates sympathisch, und das zahlreiche Militär mit seiner guten Haltung erfreut uns wahrhaft. Daß nun drüben über dem Tiber im Gebiet des Vatikan sich die Geistlichkeit bemerkbar macht, ist in der Ordnung. Auffallend aber ist, daß man nirgends so viel Kleriker und Mönche sieht als in Rom, und zwar gerade auch in dem königlichen. Darin ist Rom von Athen sehr verschieden. —

Der ungeheure Entwicklungsgang Roms ist uns bei einem römischen Aufenthalt, wenn wir historisch geschult sind, innerlich gegenwärtig. Die Denkmäler reden eine Sprache, die man je länger, je besser verstehen lernt. Und die Wirkung ist — wie viele bezeugt haben — daß man sich klein vorkommt und still wird. Wer vom Aventin aus die malerischen Ruinen der Kaiserpaläste betrachtet, wird ergriffen von dem Ungeheuren der Weltgeschichte. Wer vom Kapitol, am besten von der Terrasse des Palazzo Caffarelli die ewige Stadt beschaut, wo Antikes und Modernes sich die Hand reichen, fühlt sich selbst aufgenommen in diesen Strom irdischer Ewigkeit. — Noch ein anderes Element wirkt in diesem Zusammenhange von Stimmungen mit: es ist, kurz gesagt, der eigenartige Blutgeruch, der gar manchem der römischen Monumente anhaftet. Wer kann im Kolosseum umhergehen und nicht an die abscheulichen Metzeleien denken, die dort zu purem Vergnügen des römischen Volkes stattgefunden haben? Und in den Kaiserpaläften muß man förmlich gewaltsam die Erinnerung an die vielen grauenhaften Hinrichtungen und Morde zurückdrängen, um nur mit Ruhe die Ruinen studieren zu können. Die alten Römer waren eben ein grausames Volk. — Das Ungeheure der Geschichte und die Erinnerung an so viele Gräuel erzeugt schließlich ein Gefühl der Schwermut, welches wohl jeden angewandelt hat, der lange genug in Rom war und in seinen Gedanken hinreichend tief ging. Dies Gefühl erhält Nahrung durch die Eindrücke der Kampagna, einer melancholischen, sumpfigen Steppe, wenn auch begrenzt durch schöne Berge. Für eine moderne Hauptstadt ist die Kam-

pagna eine ganz unpassende Umgebung, aber zu den Stimmungen, die das alte Rom erzeugt, paßt sie vortrefflich.

Aber Rom erzeugt nicht nur Stimmungen, sondern auch Gedanken, und zwar zunächst Fragen über Fragen nach den geschichtlichen Zusammenhängen. Man dringt nachdenkend vor bis zu jenen dunklen Anfangszeiten, wo eine latinische und eine sabinische Gemeinde sich zusammenschlossen; man bedenkt die Gunst der Lage und alle anderen Umstände, und hat dennoch das Rätsel nicht gelöst. Denn hier steckt es. Der Zusammenschluß muß einen Keim enthalten haben, aus dem sich der römische Charakter entfaltete, welcher dann die heidnisch-römische wie die christlich-römische Geschichte konsequent beherrschte. Wenn nun hier einstweilen nicht weiter zu kommen ist, so richtet sich das Nachdenken umsomehr auf die erforschbaren Zusammenhänge der einzelnen Glieder des weltgeschichtlichen Prozesses. Alles in Rom — dem alten wie dem päpstlichen — ist klar und steht in durchsichtiger Luft da. Und so müssen hier die kausalen Verknüpfungen besonders deutlich hervortreten. Das ist nun in eminentem Maße der Fall, und man kann sagen, daß die Kontinuität der Geschichte hier in Rom so studiert werden kann wie sonst nirgends. Es ist ein ungeheures Kontinuum menschlicher Zustände und Begebenheiten, in welchem sicher eins aus dem andern folgt. Man steht so unter dem zwingenden Einfluß dieser kausalen Notwendigkeiten, daß man das Fehlen der Freiheit zunächst kaum bemerkt. Auch Gott ist in diesem Kontinuum nicht zu finden. Es müßte denn als sein Ratschluß angesehen werden, daß es in dieser Welt irdischer Geschichte ebenso natürlich, so regelrecht kausal zugehen soll, wie es zugeht. Dann wäre Rom das caput mundi, das charakteristische Paradigma irdischer Geschichte. Das ist wohl in der Tat so. Darüber kommt uns wieder die schwermütige Stimmung, und die Frage erhebt sich, ob es nicht noch ein anderes Paradigma gibt. —

Wenden wir uns wieder nach Athen und nehmen unseren Standort auf der Akropolis neben dem Parthenon. Man ist da unter Ruinen, denn wenn auch viel von den Bauten erhalten ist, so ist doch kein Bauwerk unversehrt. Vom Parthenon und Erechtheion nicht zu reden, wie schade ist es doch, daß die Propyläen nicht ganz erhalten sind! So entsteht auch hier ein Gefühl der Trauer, und an die verschiedenen Pulverexplosionen und Erdbeben, welche diese Zerstörung bewirkt haben, gedenkt man mit lebhaftem Schmerz. Es wäre doch wunderschön, wenn das alles noch aufrecht stände, und wenn man die Bedeutung jedes einzelnen Teiles deutlich erkennen könnte. So weit geht diese Stimmung, weiter nicht. Nur bei ganz leidenschaftlichen Verehrern des klassischen Altertums mag der Wunsch hinzukommen, jenes Menschendasein, was einst hier gelebt wurde, mitzuleben. Es sind nur wenige, die unter dem Regime der „Götter Griechenlands" stehen möchten. Da wir nicht zu diesen gehören, so bleibt jenes Gefühl

der Trauer zwar in der Seele, aber es füllt sie nicht aus; es ist nur die ernste Melodie von der Vergänglichkeit, die bei allem, was wir schauen, leise mitklingt. Genau genommen bezieht sich diese Vergänglichkeit doch nur auf die Werke der Architektur und Plastik, nicht auf die Werke der Dichtkunst und Philosophie. Und diese alle haben wir im ersten Aufsatz zusammengefaßt und hingestellt als die große Leistung des 5. und 4. Jahrhunderts vor Christus. Sie ist unvergänglich, eben weil sie nicht politisch ist. Was die Dichter und Denker jener Zeit geschaffen haben, hat zwar auch seine vergängliche, zeitgenössische Schale, aber einen ewigen Kern. Wer von diesem Kerne erfüllt neben dem Parthenon steht, dem schwindet die Trauer und macht einer tiefen stillen Freude Platz darüber, daß uns Menschen der Eintritt in ein unvergängliches Reich des Geistes gestattet ist. Jene großen Hellenen sind zuerst eingetreten, wir dürfen und wollen nachfolgen, denn der Geist ist ewig. Diese Leistung des 5. und 4. Jahrhunderts war es, welche Athen im ganzen späteren Altertum so großes Ansehen verschafft hat. Und nun ist es so gefügt, daß wir es auch nur mit diesem Ausschnitt der Geschichte Athens zu tun haben: die römischen Bauten lassen wir zur Seite, Mittelalter und Renaissance fehlen, ganz unmittelbar spricht die Epoche des Perikles und dann wieder die des Platon zu uns. Ist es nicht ein anderes Paradigma der Geschichte, welches hier aufgestellt ist und müssen wir dasselbe nicht ebenso sehr beachten, als das römische?

Manches spricht dagegen. Wir können überall zu den bezeichneten Höhepunkten die Vorstufen nachweisen, auch die Nachstufen fehlen nicht. Das Bild der Entwickelung von Wissenschaft und Kunst scheint doch nicht verschieden von demjenigen der Phasen des Staatslebens in Rom. Eins geht aus dem andern hervor, das eine ist durch das andere fortdauernd bedingt, das ganze ist eben eine kontinuierliche Entwickelung. Dieser Ansicht müssen wir bestimmt entgegentreten; sie sieht nur die eine Seite, die andere ist ihr verborgen. Es ist zum Beispiel schlechterdings unmöglich, die platonische Philosophie aus ihren Vorstufen zu erklären. Man mag sie addieren oder gleichsam chemisch vermengen, nie kommt als Produkt die platonische Ideenlehre heraus. Hier ist ein diskontinuierliches Element, eben der selbständige platonische Genius. Dasselbe gilt von Aristoteles im Verhältnis zu Platon. Also ist es denn doch ein anderes Paradigma der Geschichte, zu dessen lebendiger Anschauung uns Athen verhilft. Ob auch durch einander bedingt, stehen die Großen im Reich des Geistes doch selbstständig neben einander gleich ragenden Säulen eines Tempels, dessen obere Teile noch unsichtbar sind. Wem dies nicht verständlich sein sollte, dem wollen wir durch einen Mythus zu Hilfe kommen. Wenn man von Platon redet, darf man auch die Form des Mythus gebrauchen, zumal, wenn man ihn alsbald deutet.

Wir stehen auf dem Berg der Pallas Athene. Ihr Bild, von

Phidias' Meisterhand geschaffen, ist längst verschwunden, aber die Erinnerung an sie ist auf dieser Höhe lebendig. Eine strenge und doch freundliche Göttin der Intelligenz; eine Gestalt, wie sie keine andere Religion aufzuweisen hat. Und diese Gottheit ist direkt aus dem Haupte des Zeus geboren, ganz ohne Vermittelung, ganz fertig ohne langsames Wachstum aus kindlichen Anfängen heraus. Was ist in dieser Stadtgöttin Athens verkörpert? Wir versuchen den Mythus zu deuten, sind uns aber bewußt, daß kein Hellene den abstrakten Gedanken, sondern den Gedanken eben in lebendiger Verkörperung gehabt hat. Also, was symbolisiert Pallas Athene? Geistige Intelligenz, also überhaupt der Geist, entspringt nicht von unten, sondern von oben her. Er ist nicht das Produkt eines Kontinuums menschlicher Zustände und Begebenheiten, sondern stammt aus der Gottheit. — Wenn auch die Phantasiegestalt der Athene verschwunden ist wie ein Nebelwölkchen vor der Sonne, der Gedanke dieser Gottheit ist geblieben. Und nun wundern wir uns nicht, daß die großen Dichter und Denker des 5. und 4. Jahrhunderts bei aller gegenseitigen Bedingtheit doch so diskontinuierlich neben einander stehen. Sie sind eben nach demselben Schema gebildet wie Pallas Athene. Darum gilt uns diese athenische Epoche als das andere Paradigma der Geschichte, welches neben dem römischen sich behauptet.

Auf solchen Höhen der Betrachtung erzeugen bestimmte Gedanken auch bestimmte Stimmungen. Hier ist nun kein Anlaß zur Schwermut, sondern nur zur hellen Freude. Man ist dankbar froh in der Überzeugung, daß der menschliche Geist aus Gott stammt, und daß sich dieser Gott in den Gebilden des menschlichen Geistes siegreich offenbart. —

Aber beide Paradigmata haben ihre Berechtigung. Athen kann Rom nicht ersetzen, und Rom ist nichts ohne Athen. Man kann auch nicht verkennen, daß der römischen Geschichte Züge aus dem athenischen Paradigma beigefügt sind, so daß der Gegensatz nicht so schroff ist, als es zuerst den Anschein hat. Dennoch behält der Gedanke der zwei Paradigmata sein Recht; er erschließt ein Problem, das unendlicher Bearbeitung bedürftig und fähig ist.

Der Gottesglaube und die mechanische Naturauffassung der modernen Wissenschaft

von H. Magnus.

Die Menschheit ist zu allen Zeiten eifrigst bemüht gewesen, das Wesen der Naturerscheinungen zu ergründen; vornehmlich hat man es sich dabei angelegen sein lassen, zu ermitteln: ob und eventuell in welchem Umfang

ein metaphysisches Prinzip in der Schöpfung zum Ausdruck komme. Und bei diesen Bestrebungen ist man dann zu den allerverschiedensten Anschauungen gelangt. Zunächst hat man — und das scheint der Anfang einer jeden Naturauffassung gewesen zu sein — die Formen und die Funktionsäußerungen alles Seienden als unmittelbare Erzeugnisse eines außerirdischen Faktors angesprochen. Man sah in dem Leben und Weben der Natur nicht Gesetz und Ordnung, sondern den Ausdruck eines souveränen außerirdischen Willens, der sich in freiester Betätigung heut in dieser und morgen in jener Form äußern könnte.

Im Gegensatz zu dieser Anschauung entwickelte sich die andere, welche jedes außerirdische Moment aus der Erklärung der Naturerscheinungen ausgeschieden und alle Vorgänge nur mechanisch aufgefaßt wissen wollte.

Diese beiden Naturauffassungen erfuhren nun nicht allein im Lauf der Zeiten gar mannigfache Ausgestaltungen, sondern ihre Beziehungen zu einander unterlagen auch einem lebhaften Wechsel. Es kamen Zeiten, in welchen die eine dieser Meinungen absolut, mit völligem Ausschluß der anderen, herrschte. So galt während des Mittelalters eine streng theistische Naturanschauung, während jede auch die leiseste mechanische Beurteilung der Lebensvorgänge für ein todeswürdiges Verbrechen angesehen wurde. Dann kamen wieder Perioden, in denen beide Meinungen eine Art von Verständigung mit einander eingegangen waren; so wissen wir z. B. daß einzelne Materialisten des 18. Jahrhunderts nur eine ausschließlich mechanische Erklärung aller Naturerscheinungen vertraten, aber dabei doch für die ursprüngliche Entstehung des Lebens metaphysische Faktoren nicht unbedingt ausschließen mochten.[1])

In einem ganz eigenartigen Zustand befindet sich aber die Naturforschung unserer Tage. Denn daß in der Schöpfung nicht ein freier, durch keine Fesseln beengter höherer Wille willkürlich waltet, daß vielmehr alle organischen wie anorganischen Vorgänge nach unabänderlichen Gesetzen sich vollziehen, dieser Ansicht vermag sich wohl kein moderner Naturforscher mehr zu entziehen. Ja selbst von theologischer Seite wird diese Tatsache nunmehr freimütig anerkannt.[2]) Allein trotz dieser ausgesprochen kausalen Mechanik, welche das naturwissenschaftliche Denken unserer Zeit beherrscht, sieht man sich doch genötigt, hier und da mit metaphysischen Elementen zu rechnen. Ja, wer die geschichtliche Entwicklung der Naturanschauung grade in den letzten Jahrzenten genau verfolgt hat, wird sogar zugeben müssen, daß der metaphysische Einschlag in unserer Wissenschaft an Umfang und Bedeutung entschieden zuzunehmen beginnt,[3]) während der ultra-

[1]) Man vergl. das klassische Werk: Lange, Geschichte des Materialismus. Siebente Aufl. bearbeitet von Cohen. Leipzig 1902. [2]) König, Aus dem Grenzgebiet zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Rektorats-Rede. Breslau 1898. [3]) Driesch, Der Vitalismus als Geschichte und Lehre. Leipzig 1905. Radl,

radikale Materialismus Haeckels[4]), der Gott zu einem gasförmigen Wirbeltier machen will, zweifellos an Boden verliert, wenigstens in den Kreisen derer, welche mit einer vorurteilsfreien Kritik und mit den erforderlichen medizinisch-philosophischen Kenntnissen versehen sind.

So sehen wir denn, wie auch in der modernen Zeit der Materialismus der Metaphysik seine Konzessionen machen und mit ihr einen Vergleich eingehen muß. Allein trotzdem wird der moderne Naturforscher in seiner Rücksicht auf die Metaphysik niemals so weit gehen, daß er die Herrschaft von Gesetz und Ordnung in den Naturgeschehnissen irgendwie zu beeinträchtigen oder die mechanische Abwickelung der Erscheinungen anzuzweifeln gedächte.

Aus der Erkenntnis des gesetzmäßigen jedem außerirdischen Willen entzogenen Ablaufes der Lebenserscheinungen müssen sich nun aber notwendigerweise Konsequenzen entwickeln, welche von der schwerwiegendsten Bedeutung sind und an der Ausgestaltung der modernen Lebensauffassung in recht bedenklicher Weise sich beteiligen. Ja wir müssen sogar sagen, daß ein gut Teil Schuld an der Entwickelung des modernen Pessimismus, sowie an der heutigen Umwertung von Moral und Ethik, die kausale Mechanik trägt, mit welcher Arzt wie Naturforscher nun einmal an die Erklärung der Lebenserscheinungen heranzutreten genötigt sind. Denn wenn darüber auch nicht der geringste Zweifel obwalten kann, daß alle Geschehnisse der organischen wie unorganischen Welt nach ehernen Gesetzen sich vollziehen — wobei die Frage: inwieweit diese Gesetze als der Ausdruck eines göttlichen Willens, als das Produkt eines göttlichen Schöpfungsaktes anzusehen sein mögen, hier nicht weiter in Betracht kommen soll — so muß die unmittelbare und unabwendbare Folge dieser Erkenntnis immer die sein, daß ein göttlicher Wille in den gesetzmäßig ablaufenden Naturerscheinungen nicht in willkürlich waltender Form zum Ausdruck gelangen kann, vielmehr auch dieser göttliche Wille den Naturgesetzen genau so unterliegen muß, wie der menschliche Wille. Damit wäre der Gottesgedanke aus der Schöpfung aber eigentlich ausgemerzt. Denn was wäre das wohl für ein Gott, der ohnmächtig den Naturgesetzen unterworfen ist, der denselben gegenüber die gleiche Rolle spielt, wie der Mensch? Ein solcher Gott ist wenigstens mit der Vorstellung, welche das Christentum mit dem Gottesbegriff verbindet, durchaus unvereinbar. Deshalb haben die vielleicht nicht so Unrecht, welche da meinen: die mechanische Auffassung der Lebens- sowie überhaupt aller Naturerscheinungen, wie sie die moderne Forschung lehrt, verleite in ihren Konsequenzen schnell genug zum Atheismus. Diese weit klaffende, unüberbrückbare Kluft, welche die heutige Naturauffassung und

Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts. I. Teil. Leipzig 1905. [4]) Haeckel, Die Welträtsel. Volks-Ausgabe. 78.—97. Tausend. Bonn 1903. Seite 111—116.

den Gottesgedanken nun einmal trennen, lastet aber wie ein Alp auf der modernen Menschheit. Wem es erst einmal so recht klar zum Bewußtsein gekommen ist, daß die Naturanschauung unserer Tage mit ihren unabänderlichen ehernen Gesetzen die freie Tätigkeit eines Schöpfers im Gebiet unseres Lebens ausschaltet, für den wird diese Erkenntnis schwer verdaulich sein. Wenn er nicht dem Monismus in seiner krassesten Gestalt zum Opfer fällt, so wird er doch wenigstens dem ihm unverständlich gewordenen Gottesgedanken kühl gegenüberstehen. Und daß dies im Augenblick ein leider nur zu oft eintretendes Vorkommnis ist, wer wollte dies bestreiten? Es dürfte deshalb wohl nicht überflüssig sein, wenn wir einmal den Versuch wagen, zu den genannten Zuständen Stellung zu nehmen. Daß ein solcher Versuch ein höchst schwieriger ist, soll und kann uns angesichts der Wichtigkeit der Frage: Was hat Gott in der modernen Naturwissenschaft noch zu suchen? nicht schrecken.

Sehen wir also einmal zu, ob bei der Betrachtung dieser Frage überhaupt ein leidlich brauchbares Ergebnis zu gewinnen und wie dasselbe schließlich geartet sein möge.

Zunächst muß eindringlichst davor gewarnt werden, der modernen Wissenschaft aus ihren Anschauungen, die sie über den gesetzmäßigen, der Willkür eines souveränen göttlichen Willens entzogenen Ablauf der Naturerscheinungen zu lehren unter allen Umständen gezwungen ist, einen Vorwurf machen zu wollen. Denn es ist nun einmal eine sicher erwiesene Tatsache, daß alles Naturgeschehen — soweit wir es mit unserer Beobachtungsfähigkeit und unseren Untersuchungsmethoden zu verstehen vermögen — nach unabänderlich sich abspielenden Gesetzen erfolgt. Wer dieses Ergebnis der modernen Forschung auch nur im Geringsten anzweifelt, mit dem ist überhaupt nicht zu rechnen, den muß man seinem Schicksal überlassen. Aber wir dürfen mit der modernen Wissenschaft auch nicht einmal hadern, daß sie den souveränen Eingriff eines außerirdischen Willens mit den Naturgesetzen für unvereinbar erklärt. Im Gegenteil! Wir müssen unseren Naturforschern sogar im höchsten Grade dankbar sein, daß sie uns von der irrtümlichen Auffassung der Naturgeschehnisse, wie wir sie unter dogmatischer Führung bisher gehabt hatten, endgültig befreit haben. Unsere Aufgabe kann jetzt deshalb nur darin bestehen, uns mit der veränderten Lage in einer Weise abzufinden, die dem Wissen wie dem Glauben, beiden in gleichem Umfange, gerecht werde. Das mag allerdings ein Unterfangen sein, dessen Durchführung manchem auf den ersten Blick kaum möglich scheinen dürfte. Aber vielleicht ist es doch möglich.

Zunächst müssen wir darauf hinweisen, daß die Tatsache des gesetzmäßigen, jedem außerirdischen Einfluß entzogenen Ablaufes der Naturerscheinungen doch einer gewissen Beschränkung unterworfen ist. Sie kann nämlich doch immer nur für den Teil der Schöpfung gelten, der unserer

Einsicht überhaupt zugänglich ist. Nun ist aber bekanntermaßen nur ein Bruchteil des Seienden unserer Erkenntnis erschlossen, während ein anderes Gebiet unserer Forschung entzogen ist. Ob das immer der Fall sein wird, berührt uns hier zunächst noch wenig oder gar nicht, vielmehr müssen wir uns vor der Hand mit der betrübenden Tatsache begnügen, daß unser Wissen sich nur auf einen Ausschnitt der Natur beschränkt. Die Grenzen, innerhalb deren die Erscheinungen unserer Erkenntnis zugänglich sind, werden nur durch die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane bestimmt. Denn die einzig verläßliche Grundlage alles Naturerkennens bildet die Sinneswahrnehmung. Hat uns doch die Geschichte hinlänglichst gelehrt, daß sich die Natur nicht auf rationalistischem Wege konstruiren, sondern nur durch Beobachtung und Versuch, d. h. also durch die Sinneswahrnehmung erfassen läßt. Nun erfreuen sich aber unsere Sinneswerkzeuge leider nicht einer solchen Leistungsfähigkeit, daß sie alle Naturerscheinungen in gleicher Weise zu erfassen vermöchten. Nur ein Teil des Seienden und Geschehenden ist ihnen zugänglich, während ein anderer Teil ihnen durchaus verschlossen ist. Das ist eine Tatsache, welche jedem Naturverständigen so bekannt ist, daß wir uns ein weiteres Verweilen bei ihr füglich sparen können.

Nach dem Gesagten sind wir Menschen also gar nicht befähigt, die Natur in allen ihren Formen und Erscheinungen zu erfassen, sondern wir sind nur auf das angewiesen, was uns unsere funktionsbeschränkten Sinnesorgane von der Natur zu melden wissen. Allerdings vermögen wir durch allerlei technische Hilfsmittel die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane zu erhöhen; so können wir z. B. die ultravioletten Strahlen des Spektrums, für die unser Auge unempfindlich ist, durch gewisse Maßnahmen unserer Wahrnehmung erschließen; wir können ferner durch Mikroskop und durch Röntgenapparat die Grenzen des optischen Wahrnehmungsvermögens wesentlich erweitern u. dg. m. Aber, so wertvoll derartige Errungenschaften auch wissenschaftlich wie praktisch sein mögen, die Beschränkung unserer Sinneswahrnehmung kann durch dieselben doch nie vollständig aus der Welt geschafft werden. Wir haben uns nun einmal mit der Tatsache zu befreunden, daß ein Teil der Schöpfung unserer Erkenntnis verschlossen bleibt und voraussichtlich auch bleiben wird, weil die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane zu der Summe der Naturerscheinungen im Mißverhältnis steht, d. h. geringer ist als die Zahl der Letzteren.

Wie groß aber der Teil des Seienden und Geschehenden sein mag, welcher uns, eben wegen der beklagenswerten Funktionsbeschränkung der Sinneswerkzeuge, nicht erkennbar ist, vermögen wir auch nicht einmal annähernd zu bestimmen. Es wäre deshalb auch ein ganz müssiges Unterfangen, hierüber irgendwelche Vermutungen äußern zu wollen. Wir müssen uns eben einfach mit der betrübenden Tatsache abfinden, daß ein

in seinem Umfang gar nicht abzuschätzender Teil der Schöpfung unserer Erkenntnis verschlossen ist.

Auch darüber sind wir völlig im Unklaren, ob dieser unserer Sinneswahrnehmung entzogene Teil der Schöpfung mit dem uns faßbaren Abschnitt der Erscheinungswelt in Beziehungen steht und wie geartet diese eventuellen Beziehungen wohl sein mögen. Wir können höchstens vermuten, daß zwischen beiden enge Verknüpfungen bestehen müssen, wobei wir uns auf die Tatsache berufen, daß alle Lebenserscheinungen, soweit sie uns bekannt und verständlich sind, enge Beziehungen zu einander unterhalten. Nur dürfen wir uns nicht verleiten lassen, diese Beziehungen irgendwie genauer festlegen zu wollen, denn der Schluß auf den uns unzugänglichen Teil der Schöpfung ist doch immerhin nur ein Analogieschluß und diese Form des Schließens ist, wie Wundt[5]) sehr treffend bemerkt, im naturwissenschaftlichen Erfahrungsgebiet das unvollkommenste logische Verfahren.

Wir vermögen also über denjenigen Teil der Schöpfung, welcher unserer Sinneswahrnehmung und damit auch unserem Verstand völlig entrückt ist, auch nicht das Mindeste auszusagen. Derselbe ist uns zunächst eben noch nach jeder Richtung hin unbekannt. Ob wir aber Aussicht haben, dieses fremde Land jemals kennen zu lernen, diese Frage werden wir im Laufe dieser Betrachtung noch streifen.

Doch dürfen wir diesen, unserer Sinneswahrnehmung vollkommen entzogenen Teil der Natur nicht etwa mit der sogenannten eingebildeten resp. intelligiblen Welt zusammenwerfen, deren sich bekanntlich Kant bedient, um das Vorhandensein der Willensfreiheit zu begründen. Denn diese intelligible Welt steht zu der Erscheinungswelt ja etwa in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung,[6]) während der unserer Sinnlichkeit durchaus entzogene Teil der Schöpfung mit der Erscheinungswelt keine wahrnehmbaren Beziehungen hat.

Es besteht also die Natur oder die Schöpfung oder wie man die Gesamtheit des Seienden auch immer nennen mag, aus drei verschiedenen Teilen, verschieden in ihren Beziehungen zu dem Menschen, nämlich: 1) der Erscheinungswelt, 2) der intelligiblen Welt, 3) der unserer Sinnlichkeit vollkommen entzogenen Welt.

So steht der Mensch denn erkenntnisbeschränkt dem Bau des Seienden, der Summe des Geschehenden gegenüber; nur einen kleinen Teil dessen was ist vermag er sinnlich zu erfaßen. Daß aber ein Rückschluß, von diesem kleinen, unserer Wahrnehmung zugänglichen Teil der Natur auf das Große Ganze ein unerhörtes Wagnis sein, ja sogar einen Bruch mit

---

[5]) Wundt, Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 2. Auflage. Stuttgart 1893/95. Band II. Abt. 1. Seite 589. [6]) Lange, Geschichte des Materialismus. Siebente Auflage. Bearbeitet von Cohen. Band II. Seite 57. Leipzig 1902.

dem in der modernen Naturforschung gültigen Prinzip bedeuten würde, braucht wohl nicht erst besonders betont zu werden.

Nur in dem Falle also, daß die heutige Naturerkenntnis mit ihrer streng kausalen Mechanik den Begriff Natur durchaus erschöpfen würde, wären wir zu der Behauptung berechtigt, daß die freie Betätigung eines außerirdischen Willens im Gebiet der Schöpfung unmöglich sei. Da wir nun aber leider nur von einem gar kleinen Teil des Seienden eine gewisse, durch unsere Körperlichkeit gebundene Erkenntnis besitzen, so vermögen wir ein allgemein gültiges Urteil über die Beziehungen, welche zwischen Gott, Welt und Mensch herrschen, überhaupt gar nicht zu fällen.

Es bleibt also in dem großen Weltenbau, trotz der kausalen Mechanik der modernen Naturerkenntnis, noch Raum genug für den Glauben. Mag sich also jeder sein Verhältnis zu Gott gemäß der Lehre seiner Religion oder wenn ihm dies besser behagt auf Grund seines inneren Erlebens ausbauen wie er will, die heutige Naturwissenschaft hat nicht die Macht, ihn in diesem seinem Tun zu stören. Und weil sie nicht die Macht dazu hat, hat sie auch nicht das Recht zu solchem Beginnen.

Haben wir nun aber Hoffnung, das unserer Sinneswahrnehmung unzugängliche und unserer Erkenntnis deshalb verschlossene Naturgebiet einstens noch kennen zu lernen und zu erfahren, wie sich der Gottesgedanke hier verhalten möge? Nun die Aussicht hierfür will mir recht fragwürdig erscheinen, wenigstens für diejenigen, welche glauben, daß die Leistungsfähigkeiten des Verstandes nicht ausschließlich durch Beanlagung, sondern in der Hauptsache durch Erwerbung in unseren Besitz gekommen seien. Denn sind die verschiedenen psychischen[7]) Tätigkeiten nicht auf Grund einer angeborenen Anlage unser Eigentum, sondern müssen wir dieselben erst durch Erfahrung allmählich erwerben, so stellen dieselben im Grunde genommen nichts weiter dar, als wie eine Anpassung der Psyche an die Naturerscheinungen. Da nun aber wieder alles Seiende und Geschehende nur durch die Sinnesorgane der Psyche zugeführt wird, so vermag diese sich den Naturerscheinungen nicht unmittelbar anzupassen, sondern immer nur den Bildern der Geschehnisse, welche die Sinnesorgane der Psyche zuführen. Die Folge davon ist, daß die empiristische Ausgestaltung unserer geistigen Leistungsfähigkeit mit unserer sinnlichen Leistungsfähigkeit Hand in Hand geht, d. h. daß die Entwickelung unserer psychischen Tätigkeit im engsten Anschluß an die Betätigungsmöglichkeiten der Sinnesorgane erfolgen muß. Die Grenzen, innerhalb deren sich unsere Sinneswahrnehmungen

[7]) Wir beabsichtigen durchaus nicht, mit dem Ausdruck Psyche nach irgendeiner Seite hin auf die Psychologie drücken oder deren wissenschaftlichen Forschungsergebnissen vorgreifen zu wollen. Nur alle die verschiedenen Verstandesbetätigungen wollen wir mit dem Wort Psyche zu einem Begriff zusammenfassen.

bewegen, werden mutatis mutandis auch diejenigen sein, innerhalb deren sich die geistigen Leistungen bewegen, natürlich immer vorausgesetzt die Richtigkeit das: Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Damit ist nun aber die Aussicht, mittelst rationalistischer Arbeit etwas über das uns verschlossene Gebiet zu erhalten, ganz ausgeschlossen; dasselbe muß uns immer ein unbekanntes Land bleiben, weil die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane wie unserer Psyche auf die Kenntnisnahme jenes Schöpfungsgebietes nicht eingerichtet ist. Deshalb wird das „Ignorabimus" du Bois-Reymonds[8]) hier immer Geltung haben.

Die Tatsache nun, daß nur ein Bruchteil der Natur unserer Sinnenwahrnehmung und damit auch unserer Vernunft zugänglich ist, ein anderer aber nicht, erscheint — steht man auf dem Boden moderner naturwissenschaftlicher Anschauungen — in einem höchst eigenartigen Licht. Halten wir nämlich daran fest, daß unser gesamtes körperliches wie geistiges Leben in seiner heutigen Ausgestaltung durch die Anpassungsfähigkeit bedingt wird, welche dem Protoplasma und der aus Protoplasma aufgebauten organischen Körperwelt eigentümlich ist, so ist zunächst gar nicht zu verstehen, warum der menschliche Körper sich nur einem beschränkten Teil der Natur in dem Umfang angepaßt hat, wie er zu einer Wahrnehmung, einer materiellen wie geistigen, erforderlich ist. Denn die Anpassungsfähigkeit des Protoplasmas an die es umgebenden Verhältnisse ist ja doch, wie die Biologie lehrt, eine erstaunlich ausgiebige, ja man könnte fast sagen unbegrenzte. Wenn aber dem so ist, da sollte man doch eigentlich erwarten, daß unsere Sinnesorgane resp. deren Rezeptivität, sich allen Naturvorgängen, wie viele ihrer auch im großen Gebiet der Schöpfung vorhanden sind, hätte anpassen müssen. Es bleibt jedenfalls unverständlich, warum dies nicht geschieht, weshalb die Anpassungsfähigkeit einem Teil des Seienden gegenüber vollständig versagt. Es ist verlockend, hier die Teleologie zu Hilfe zu rufen und zwar jene Form derselben, welche Driesch[9]) als dynamische Teleologie bezeichnet. Tut man dies — und hier mag jeder nach eigenem Gutdünken handeln — dann wäre die Beschränkung unserer Naturerkenntnis eine gewollte, eine im Plan der Schöpfung von Haus liegende. Damit wäre dann aber schließlich auch eine für das verzagende nach Gott rufende Menschenherz tröstende Perspektive eröffnet. Denn nichts, keine Naturerkenntnis und kein Naturgesetz hindern den Glaubensbedürftigen an der Vorstellung, daß in dem uns unbekannten Teil der Schöpfung Gott waltet und von hier aus auf den Ablauf alles Seienden in einer, uns allerdings völlig unbegreiflichen Weise bestimmend einzuwirken vermöge. Doch das sind Konsequenzen unserer Anschauung, die wir nicht weiter verfolgen wollen. Für uns handelt es sich an dieser

[8]) Du Bois-Reymond. Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Leipzig 1903. [9]) Unser Zitat 3.

Stelle nur darum, zu zeigen, daß der Gottesgedanke durch die moderne mechanische Naturauffassung nicht beseitigt werden kann. Ja er wird durch dieselbe selbst nicht einmal erschüttert; er erfährt höchstens eine Verschiebung, insofern er aus einer Stellung, in welche ihn eine naive unvollkommene Naturanschauung früherer Tage versetzt hatte, jetzt in eine andere gerückt wird, die es ihm gestattet, trotz aller mechanisch-kausalen Betrachtung der Naturvorgänge doch unberührt in seinem das Menschenherz tröstenden und erhebenden Glanz zu bestehen.

Monismus und Monotheismus.

Von **Hermann Franke.**

Als die drei Kennzeichen der modernen Weltanschauung pflegt man zu nennen den Kopernikanismus, den Evolutionismus und den Monismus. Das heißt zuerst die Weltansicht nach Kopernikus und Keppler, daß unsere Erde nicht, wie man einst gedacht, der Mittel- und Angelpunkt des Weltalls sei. Dann die Erkenntnis, daß alles Leben und Geschehen dem Gesetze der Entwicklung unterworfen sei. Und endlich die Überzeugung von der schlechthinigen Einheitlichkeit alles Geschehens. Der Kopernikanismus wird nirgends mehr ernstlich angefochten. Unsere evangelische Kirche hat ihn zweihundert Jahre lang aufs heftigste bekämpft, dann aber ihn stillschweigend anerkannt, ohne sich mit ihm auseinanderzusetzen. Er wird vielleicht noch ignoriert hie und da; bestritten nirgends mehr. Der Entwicklungsgedanke, bis vor einem halben Jahrzehnt aufs heftigste bekämpft, hat seitdem seine siegreiche Macht bewährt. Selbst christliche Kreise stehen ihm nicht mehr unbedingt ablehnend gegenüber, reden vielmehr von einem theistischen, d. h. gottgläubigen Evolutionismus. Nur der Monismus, der Gedanke von der absoluten Einheitlichkeit alles Weltgeschehens und des Weltbestehens, findet noch den schärfsten Widerspruch. Die Gegnerschaft, die einst der Evolutionismus an seinem Teile mitzutragen hatte, hat sich auf ihn allein gerichtet, ja, man hat sich aus Widerspruch gegen ihn ausdrücklich zum Dualismus bekannt, jener Auffassung, der die Welt zweigeteilt, zwiefach gegründet erscheint.

So unnatürlich die Gegnerschaft christlicher Kreise gegen den Monismus von vornherein erscheinen muß, da man von Verehren eines allmächtigen, alleinen Gottes, kurz von Monotheisten doch eine monistische Auffassung erwarten müßte, so erklärlich ist diese Gegnerschaft doch nach der geschichtlichen Entwicklung. Durch sie ist weniger der Begriff als das Wort „Monismus“ für weite christliche Kreise geradezu zu einem Gegenstande des Abscheus, zum Inbegriff aller Gottlosigkeit geworden. Das ist in-

sofern nicht verwunderlich, als der eigentliche Vertreter des „Monismus" in unserer Zeit Ernst Haeckel in Jena war, jener Naturphilosoph, der als der letzte Vertreter des Materialismus in unseren Tagen gelten kann, der eben auch den „Monismus" völlig in den Dienst seines Stoffglaubens zu stellen suchte. Das ist ihm insoweit gelungen, als er den Namen des „Monismus" leider in völligen Mißkredit gebracht hat. Mit seiner mechanisierenden Welterklärung aber ist er, das darf man wohl sagen, bei allen Einsichtigen völlig gescheitert. Niemand vertritt ernstlich mehr den reinen unbedingten Materialismus, er gilt als wissenschaftlich überwunden und abgetan. Hat ihn doch sogar Haeckel selbst aufgegeben, da er es ablehnte, Materialist zu sein, indem er schon am Ende seiner Welträtsel zu ganz andern Ergebnissen gekommen ist als am Anfang und in der Mitte, auch den „Stoff" in seinen kleinsten Teilen, den Atomen, schon „belebt" sein läßt. Das ist aber nichts anderes denn Verleugnung des Stoffglaubens; Leben und Mechanik schließen sich eben aus. Aber in allzuhastigem Widerspruche gegen Haeckel ist man dazu gekommen, sich entsetzt vom Monismus selbst, der einheitlichen Weltbetrachtung und Welterklärung, abzuwenden und sich ausdrücklich zum Dualismus zu bekennen, also eine Zweiheitlichkeit des Vorhandenen und Geschehenden zu behaupten, in Gott und Welt, Natürlich und Übernatürlich Verschiedenes nicht nur nach unserer Erkenntnis, sondern Verschiedenes seinem Wesen nach, ja sich ausschließende Gegensätze zu sehen.

Man gab damit einen Erkenntnisfortschritt allzu leichtherzig auf, den schon im Anfange der Neuzeit und ihrer Geisteserkenntnis ein Spinoza gemacht, indem er vom Dualismus eines Cartesius zum reinen Monismus fortschritt und ihn erkenntnismäßig begründete. Freilich war Spinoza seiner Zeit an Erkenntnis wie an Glauben um Jahrhunderte voraus. Darum mußte er, wie es auch geschehen ist, auf ein Jahrhundert in Vergessenheit geraten. Wir Menschen von heute aber sollten inzwischen fähig geworden sein, ihn, wenn auch vielleicht noch nicht ganz zu verstehen, so doch zu würdigen. Er ist der Vater des Begriffes „Monismus", nicht etwa erst Haeckel, der ihn in's Grobstoffliche verderbt und damit in Mißkredit gebracht hat. Auf Spinoza also sollten wir zurückgehen. Denn gibt man den Monismus, die völlige Einheitlichkeit des Vorhandenen oder vielmehr des Erkennbaren, auf, so gerät man damit auf einen bedenklichen Abweg. Indem man sich nämlich einem wie immer gearteten Dualismus zuwendet, also eine Zweiheitlichkeit annimmt, z. B. zwischen Gott und Welt, — so verzichtet man damit folgerichtig auch auf den Monotheismus, auf die Auffassung von der Alleinheit Gottes. Denn gäbe es etwas außer Gott, womöglich ein Etwas, das sich in Gegensatz zu ihm zu stellen vermöchte, so wäre Gott nicht der „All Eine", nicht „Alles in Allem", könnte es auch niemals werden. Es sei denn, daß er das Gegensätzliche

sich einverleibte, assimilierte. Wäre das aber möglich, dann könnte doch wieder kein eigentlich wesentlicher, wirklich ausschließender Gegensatz vorhanden gewesen sein.

Machen wir also getrost Ernst mit dem Monotheismus, der die einzig würdige und demnach einzig mögliche Gottesvorstellung ist, und eben darum auch Ernst mit dem Monismus. Die Sache ist darum noch nicht schlecht geworden, daß man ihren Namen gemißbraucht hat. Es war mit dem Evolutionismus genau ebenso; man konnte sich ihn ohne seine materialistisch-mechanische Verquickung gar nicht denken. Ihn mit dem Gottesglauben, womöglich gar mit dem christlichen Heilsglauben in Verbindung zu bringen, erschien ganz unmöglich, ja lästerlich. Jetzt, wie gesagt, hat man sich schon hineingefunden, von einem gottgläubigen Evolutionismus zu reden. Mich dünkt, man wird sich auch an den Gedanken eines „theistischen Monismus" gewöhnen. Er liegt nahe genug und ist der einzig befriedigende, um nicht zu sagen – mögliche. Fassen wir das Universum ins Auge – man verzeihe den Ausdruck – und überlegen wir uns, ob da irgendwo, in ihm oder außerhalb, irgend ein Etwas bestehen oder auch nur gedacht werden könne, das als außerhalb des Schöpfungsbereiches Gottes oder seines Machtkreises stehend, seiner Wesenheit fremd oder widersprechend, ja sie ausschließend anzunehmen möglich sei ohne Gottes Allmacht und Alleinheit zu nahe zu treten? Wir werden erkennen, daß es unmöglich ist. Wie es Gottes ist, so ist es aus Gott und in Gott, nicht denkbar ohne ihn, nicht loszutrennen von seinem Wesen. Von hier aus finden wir den rechten Monismus, den Ausblick auf eine befriedigende und befreiende einheitliche Weltanschauung.

Gott und Welt nun wirklich auf eine Einheit zu bringen, ist das möglich? Ehe wir an die Beantwortung dieser Frage gehen, wollen wir als etwas ganz Selbstverständliches von vornherein zugeben, daß wir keinerlei entscheidende Antwort im Sinne von endgültig geben wollen und können. Das arme Menschheitsmaß, das wir nun einmal auch an Gott anzulegen gezwungen sind, reicht in keiner Weise zu, ist so verschieden wie die Menschen selbst, und läßt uns mehr stammeln als reden über Gott und göttliche Dinge. Aber wir werden wenigstens ahnen, daß hinter all dem für unsere Erkenntnis so Zerrissenen, Zusammenhangslosen, ja Gegensätzlichen doch ein wohlgeordnetes Ganze, eine göttliche Einheit stehe. Diese Ahnung ist es ja, die dem modernen Bewußtsein sich aufdrängt; daher die Versuche, einen Monismus zu begründen.

Wie stellt sich nun der moderne Mensch das Verhältnis Gottes zur Welt, zunächst rein örtlich gefaßt, vor? Man hat nicht ohne Berechtigung gesagt, für sein Bewußtsein könne nur der Pantheismus in Frage kommen, d. h. die Überzeugung, daß Gott allüberall sei, also daß da, wo Natur auch Gott, und umgekehrt, wo Gott, auch Welt vorhanden sei. Diese Behauptung hat in ihrer ersten Hälfte insofern eine zweifellose Berechtigung,

als wir ja die Welt als unendlich oder richtiger als unermeßlich erkannt haben. Eine Gottesvorstellung, die wir nur vollziehen könnten, indem wir über die gar nicht vorhandenen, jedenfalls gar nicht erkennbaren Grenzen des in seiner Unermeßlichkeit unvorstellbaren Weltalls hinausgingen, wäre deshalb völlig widersinnig. Das ist unbestreitbar. Daher erscheint es unumgänglich notwendig, den unvollziehbaren Begriff eines außerweltlichen Gottes von vornherein aufzugeben. Doch tun wir es zunächst nur versuchsweise und sehen wir nach, ob wir bei der Annahme eines „innerweltlichen" zu irgendwelchen für unser Glaubensleben annehmbaren Ergebnissen gelangen. Da bemerken wir zuerst, daß der Gottesbegriff der heiligen Schriften alten wie neuen Testamentes auf den Höhepunkten seiner Entwickelung durchaus innerweltlich ist. Einige der bekanntesten Stellen — aus dem Schulunterricht bekannt — mögen darauf hinweisen: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist, wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da, bettete ich mir in die Unterwelt, siehe, so bist du auch da usw." (Ps.139.) „Siehe der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht fassen" (I. Könige 8,27) wird in der Tempelweihrede einem Salomo in den Mund gelegt. Und Jeremias 23,23 steht ausdrücklich als Gotteswort aus Prophetenmunde: „Bin ich es nicht, der Himmel und Erde erfüllet?" Aus dem Neuen Testament sei nur die große Stelle aus des Paulus Areopagrede erwähnt: „Er (Gott) ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir." Also die Bibel als Ganzes genommen und ihre Gottesvorstellung hindern uns nicht, Gott als einen innerweltlichen, immanenten zu fassen; sie nötigen uns vielmehr dazu, es zu tun. Wir wollen uns deshalb hüten, alle jene von vornherein als Gottesleugner hinzustellen, die, statt von einem „Gott" zu reden, lieber von einer „Weltseele" oder einem „Ding an sich", „höchstem Wesen", „letzter Potenz" oder sonstwie stammeln. Goethe sagt nicht mit Unrecht: „Was ist der Name? Name ist Schall und Rauch." Immerhin täte jeder gut, wenn er das zwar unerforschliche aber doch unverkennbar Vorhandene hinter allem Erkennbaren ruhig mit dem schließlich doch gebräuchlichsten, größten, vielsagendsten und erhabensten Namen „Gott" nennen wollte. Wir wollen uns dann auch nicht ereifern über die, welche mit einem außerweltlichen, transzendentalen Gotte nichts anzufangen wissen und demgemäß behaupten, auch ein „persönlicher Gott" sei für sie ganz unvorstellbar, unfaßbar. Eine Weltseele, Weltvernunft, ja, die fänden sie allüberall immer wieder, eine höchste, zielsetzende Intelligenz, eine Kraft letzter Hand — mit dem allen seien sie einverstanden, — nur der Persönlichkeit Gottes ständen sie ablehnend gegenüber. Wir halten uns zuvörderst an ihr Zugeständnis und erwidern ihnen: Könnt ihr den Gedanken einer Weltseele ausdenken? Euch ein Bild, überhaupt irgend eine Vorstellung machen von einer das All durchdringenden

Vernunft? Nein! Nun, dann verdenkt es denen nicht, die erklären, mit solcher Weltseele nichts anfangen zu können; solcher Weltvernunftglaube sei ihnen zu kalt, sei unbefriedigend. Ihnen müsse Gott unendlich viel mehr sein. Eine Weltvernunft und dergl. sei er ihnen sicher auch. Aber warum und mit welchen Gründen bestreite man, daß er mehr sei? Wie wolle man beweisen, daß er keine bewußte Persönlichkeit sei? Daß man sich diese Persönlichkeit absolut nicht vorstellen könne, wohlgemerkt, richtig, einwandfrei vorstellen könne, sei kein Gegenbeweis, nicht einmal ein Gegengrund. Das Weltall z. B., um im Zusammenhange zu bleiben, könne man sich auch nicht vorstellen. Niemand aber falle es deshalb ein, sein Vorhandensein zu bestreiten.

Aber nehmen wir eine Weltseele an, so entsteht die Frage, wo hat diese Weltseele ihren Sitz, ihr Nervenzentrum? Man kann solche Frage ablehnen als sinnlos insofern, als sie nicht aneinander meßbare, inkommensurable Größen in Vergleich stellt. Man könnte auch mit allerlei Phantasien darauf antworten. Wenn aber jemand in Fechnerschen Gedankengängen sagen wollte: Das Nervenzentrum der Weltseele, also gewissermaßen der eigentliche Sitz Gottes, ist die noch unbekannte Zentralsonne, — so könnte man das belächeln und ablehnen, aber widerlegen nicht. Im Gegenteil, man könnte Bibelstellen wie Vernunftgründe reichlich dafür angeben. —

Aber eine weitere wichtigere Frage ist die, ob der innerweltliche Gott gedacht werden könne als der Schöpfergott, d. h. als der Schöpfer der Welt, in der er selbst sein Wesen hat. Beides scheint von vornherein schwer vereinbar. Zwar könnte man sich auf Gleichnisse zurückziehen; könnte auch darauf hinweisen, daß überall die Seele, das Leben es ist, das sich den Körper baut. Aber viele werden es von vornherein ablehnen, die Welt als Körper des Gottesgeistes zu fassen. Weiter käme man schon mit dem Gedanken, daß Gott, wenn er die Welt aus „Nichts" geschaffen haben soll, sie eben doch offenbar aus sich selbst, seinem Wesen, müsse haben hervorgehen lassen. Denn aus dem „Nichts", dem Insubstantiellen, Nichtvorhandenen selbst, habe er sie doch nicht herausbilden können. Sonst wäre dies Nichts ja entschieden ein Etwas außer Gott, das er als Material benutzt hätte. Dann wäre es jedenfalls kein „Nichts". Nach biblischen Gedanken ist die Welt aus Gottes Wort entstanden. Gottes „Wort" bedeutet Selbstoffenbarung, Selbstäußerung, ein Heraustreten Gottes aus sich selbst. Also wäre nach alt- wie neutestamentlichen Vorstellungen die Welt aus Gott heraus entstanden. Wäre sie aus etwas anderem, außergöttlichem genommen, so gäbe es etwas neben, außer Gott von Ewigkeit her, das er nur benutzt hätte. Mit solcher Vorstellung erniedrigte man den allmächtigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, zum bloßen Demiurgen, zum Weltbildner. Zudem geriete man damit in gröbsten dualistischen Gnostizismus und verlöre jedes Recht, von einer Gotteswelt

zu reden. Also — wir können getrost den innerweltlichen, immanenten Gott auch als Schöpfergott annehmen, und den außerweltlichen aufgeben. Nur in einem Sinne können wir diesen festhalten und müssen es sogar, wollen wir in Gottes Wesen nicht wieder unerlaubte Schranken setzen. In dem Sinne nämlich, daß wir uns ihn allerdings nicht an irgend einem einzelnen Orte außerhalb des Weltganzen denken, sondern ihn vielmehr zu fassen suchen als den „Allumfasser", wie ihn Goethe so schön nennt, d. h. daß wir ihn immer mehr erkennen als den, der schließlich in Wahrheit doch nicht in der Welt, sondern in dem die Welt, die ganze unfaßbare, unermeßliche und unausdenkbare Welt lebt und webt als ein vielleicht nur geringer Teil seines Wesens. Also nicht ein „innerweltlicher Gott" ist im Grunde das Problem, sondern eine „innergöttliche Welt", so wunderlich das manchem klingen mag.

Aber kann man denn überhaupt von „Schöpfung" der Welt reden, ist solche Annahme des Glaubens wissenschaftlich haltbar? Bekanntlich hat man sich dem Gottesglauben dadurch zu entziehen gesucht, daß man dem Gedanken der Schöpfung aus dem Wege ging und stracks behauptete: „Die Welt ist anfanglos, ist unerschaffen, ist ewig! Wie und weil sie unerschaffen, so ist sie unvergänglich. Im Rückblick und Ausblick ist kein Ende zu sehen." Demnach wäre es nichts mit Weltschöpfung und Schöpfer, nichts mit „Vergänglichkeit der Welt" und „Weltende"? Was sollen wir dazu sagen?

Zuerst wollen wir uns klar machen, daß Begriffe wie „Schöpfung" und „Ewigkeit" leicht vollziehbar sind dem flachen oder ungebildeten Geiste. Der überwindet das Schwerste stets mit spielender Leichtigkeit, während er vor dem Leichtesten staunend stehen bleibt. Umgekehrt ist's bei geschultem Denken. Dem sind Dinge wie „Ewigkeit" und „Schöpfung" schlechterdings unausdenkbar, so gewiß ihm ihr Vorhandensein sein mag. Ebendarum spielt es nicht mit ihnen, und wenn es sie benutzt, so weiß es, daß es sich ihrer nur beziehungsweise bedient. Darum wenn jemand nachwiese, die Welt wäre „ewig", was täte das unserem Glauben? Der hängt doch nicht an der Welt, geschweige an ihrer Vergänglichkeit, sondern an Gott. Und der würde mit Fug und Recht schließen: Ist schon die Welt, die Schöpfung für uns ewig, — wieviel mehr nicht Gott. Doch vorläufig hat es noch gute Weile mit diesem Beweise. Seine Grundlagen, die angeblichen „Gesetze" von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft, sind in neuester Zeit bedenklich ins Wackeln geraten.

Aber gegen eins werden wir uns nicht spreizen dürfen. Wir werden ruhig mit ansehen müssen, daß die zeitlichen Begriffe von der Welt ebenso ins Unermeßliche sich ausdehnen, wie es die räumlichen schon getan haben. Denn räumliche Grenzen des Weltalls kennen wir schon längst nicht mehr. Was tut's, wenn wir auch keine zeitlichen mehr finden können? Wem der Gedanke peinlich ist, der tröste sich damit, daß „uner-

meßlich" noch lange nicht = „unendlich" ist. Wie die Unendlichkeit des Raumes, die wirkliche oder scheinbare, in uns nur das Erschauern vor der Erhabenheit Gottes gesteigert, nimmer sie geraubt hat, — die Unendlichkeit der Zeit wird genau ebenso wirken, sobald wir uns in sie gefunden haben. Je weiter wir die Welt erkennen, desto rätselhafter wird sie uns, desto größer und reicher wird sie an Wundern. —

Eben damit aber verlieren wir auch das Recht, Grenzen zu ziehen, die nicht vorhanden sind, zu scheiden zwischen „Natürlich" und „Übernatürlich". Von Übernatürlich hätte nur der zu reden ein Recht, der die Grenzen des Natürlichen genau kennte. Solche Leute gibt's aber nicht und wird's jedenfalls niemals geben. Wo wollten wir diese Grenze auch ziehen? Je geringer die Naturerkenntnis, desto mehr Übernatürliches wird man sehen und umgekehrt. Schließlich wird man sagen müssen bei gesteigerter Naturerkenntnis: Es liegt ein Hochmut darin, von Übernatürlich zu reden, die Anmaßung, die Grenzen natürlichen Geschehens festgelegt zu haben, sein Wissen für allumfassend zu halten. Solche Anmaßung sieht das Natürliche als das Gemeine, Niedrige an und will sich über dasselbe erheben. Aber nur Unbildung kann sich einbilden, Alles erkannt, erforscht zu haben. Wirkliche Bildung ist nicht so hochmütig. Sie weiß, wie wahr jenes Wort Hallers ist, das ein Goethe aufgenommen: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist". Wo wir nur ein Stücklein eindringen, stoßen wir auf — Gott. Wollen wir ernstlich ein „Übernatürliches" suchen, dann werden wir es nur in Gott selbst finden, insofern wir ihn in, hinter und über der Natur allüberall finden. Übernatürlich kann niemals sein ein Gegensätzliches zum Natürlichen.

Jene nach gegensätzlicher Übernatur schreiende Auffassung vergißt ganz und gar, daß auch ihr doch Gott der „allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde" ist. — Gottes Spuren müssen sich also doch in ihr finden. Während alttestamentliche Fromme mit Recht sangen: „Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist: der Erdboden und was darauf wohnet" — bemühen sich manche Christen unsrer Tage, die Natur als etwas Gemeines, Niedriges, Gottes Unwürdiges hinzustellen, sie in Gegensatz zu ihm zu bringen. Solche Auffassung ist nicht „gläubig", nein sie ist ungläubig. Sie sieht Gott nicht in seinen Werken, erkennt nicht sein zielbewußt weises Walten. Sie tut, als wäre er ein Stümper, dem sein Werk mißraten. Christus sah jedenfalls seines himmlischen Vaters Walten allüberall in der Natur; und wie er sieht das Auge des Glaubens auch heute noch Gott in der Natur. Wo Natur ist, da ist Gott.

Bekanntlich hat Benedikt Spinoza, der große Weise, die Gleichung aufgestellt: deus sive natura, d. h. Gott = Natur, Natur = Gott. Seine Zeitgenossen sahen hierin die denkbar größte Lästerung. Noch heute gilt dies Wort und der es gesprochen, vielen, die um Gott mit Unverstand

eifern, als das Urbild der Gottesleugnung. Es ist das Verdienst Goethes und vor allem Schleiermachers, des großen Erneuerers evangelischer Theologie, den Bann gebrochen zu haben, der über Spinoza lag; gebrochen freilich nur, nicht gehoben. Noch heut scheint selbst vielen Theologen Spinozismus etwa das gerade Gegenteil von Christentum zu sein. Goethe hat Spinozas Gedanken in ein kurzes Gedicht geprägt:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist.
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.

Und Schleiermacher urteilt in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern": „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdiger Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." Der Mann, von dem ein Schleiermacher in so begeisterten Worten geredet, kann unmöglich ein Gottesleugner sein. Er sah vielmehr Gott, wie Jeremias, allüberall. Gott ist ihm unendlich, im Raum wie in der Zeit, wahrhaftig ewig. Und ich behaupte: Jede andere Auffassung von Gott ist falsch, unwürdig. Rabbinisch mag sie sein, christlich ganz bestimmt nicht. Christentum sagt mit Paulus: „In ihm leben, weben und sind wir." „Er in uns und wir in ihm."

Aber Spinoza nimmt auch an, daß Gott nirgendwo außerhalb der Natur sei. Gott nie ohne Natur, wie Natur nie ohne Gott. In dieser Frage werden wir Bedenken hegen, ihm zuzustimmen. Hier ist die Grenzscheide der Auffassungen vom immanenten und transzendenten Gotte. Beide schließen sich an sich nicht aus, insofern ein immanenter auch ganz wohl transzendent sein, d. h. noch über die Natur, die Welt „hinausschreiten" (transcedere) könnte, die Welt also ihm immanent wäre (s. o.). Ein nur transzendenter Gott aber, der „nur von außen stieße", könnte nicht immanent, nicht „innerweltlich" sein.

Aber ob wir nun jenem Satze des Spinoza zustimmen oder nicht — was liegt am Ende daran? Müssen wir nicht zugeben, daß es sich um einen Wortstreit handelt, um Begriffsspielereien, die keinen realen Hintergrund für uns haben, weil sie über unsere Denk- und Vorstellungsfähigkeit unendlich weit hinausgehen. Wozu streiten darüber, ob Gott außerhalb des Alls, außerhalb der Natur vorhanden sei, da wir ihn dort nie finden werden, sintemal uns die Grenzen des Alls wie der Natur völlig

verborgen sind, ja, uns verborgen ist, ob es solche überhaupt gibt? Warum denn, wenn es so liegt, sich erhitzen und verklagen um Fragen, die doch unlösbar sind? Zugeben aber kann man gern das: Kann es etwas geben außerhalb des Universums, außerhalb der Natur, dann kann es nur Gott sein. Aber wie gesagt, der Gedanke ist inhaltlos. Einst, da „Erde" und „Welt" ein Begriff waren, als man „überirdisch" und „überweltlich", „übernatürlich" als Eins setzen mußte, da hatten solche Scheidungen von Gott und Welt, natürlich und übernatürlich ihren Sinn. Heute, wo wir doch wissen, daß über und unter uns nicht Über- und Unterwelt, sondern Welt wie um und bei uns ist, da haben sie keinen Sinn mehr. Darum liegt für uns Christen der Neuzeit gar kein Hindernis vor, uns Gott als immanent, als Weltseele oder Weltvernunft zu denken, Gott und Welt in Eins zu setzen. Vielmehr müssen wir es tun. Denn weigern wir uns, so leugnen wir den Alleinigen, setzen ihm einen Gegensatz, werden Dualisten, Heiden. Ebendarum aber sind auch Natürlich und Übernatürlich keine Gegensätze. Was wir nicht begreifen, ist deshalb noch längst nicht übernatürlich. So etwas zu behaupten, sollten wir zu klug und ebendamit zu bescheiden geworden sein.

Zur Kritik des Pantheismus

von **Arnold Kowalewski.**

Unter den verschiedenen typischen Auffassungen des Verhältnisses zwischen Gott und Welt erfreute sich von jeher der Pantheismus großer Beliebtheit. Hervorragende Dichter, Naturforscher und Philosophen haben sich zu ihm bekannt und sind nicht müde gewesen, im Kreis der Gebildeten dafür Stimmung zu machen. So wird auch z. B. in dem für das moderne Durchschnittsbewußtsein charakteristischen Welträtselbuch Haeckels mit Emphase der Pantheismus als unumstößliche Wahrheit verkündigt.

In den nachfolgenden Zeilen möchte ich einige kritische Bemerkungen zu dieser Anschauung mitteilen.

Der Grundgedanke des Pantheismus ist bekanntlich der, daß Gott und Welt irgendwie zusammenfallen. Gott soll jedenfalls kein außerweltliches Wesen sein. Auch pflegt ihm die Persönlichkeit abgesprochen zu werden.

Die pantheistische Gleichsetzung von Gott und Welt entspricht dem Geist des modernen Positivismus. Die Annahme einer überweltlichen Macht erfordert stets mehr oder weniger ein Hinausgehen über das in der gewöhnlichen Erfahrung Gegebene. Wenn die Welt oder Natur mit Gott identisch ist, so muß unser Gottesbewußtsein dieselbe schlichte Klarheit

erhalten, wie die Naturerkenntnis. Es scheinen von Gott alle düsteren Nebel zu weichen, die ihm sonst nicht selten einen phantastischen, unfaßbaren Charakter verleihen. Diesen Vorzug verdankt der Pantheismus offenbar seiner energischen Ausschaltung des Übernatürlichen.

Zweitens läßt sich zugunsten des Pantheismus anführen, daß er die landläufige Naturauffassung in keiner Weise stört. Niemals ist zu befürchten, daß der Weltprozeß durch eine äußere Macht von seinen gesetzlichen Bahnen abgelenkt wird. Daher werden die Naturforscher den Pantheismus besonders sympathisch begrüßen, denen ihre Naturgesetze für unantastbar gelten.

Drittens ist nicht zu leugnen, daß das solide System von Gesetzen, welches die Welt konstituiert, ganz gut zu der erhabenen Unwandelbarkeit Gottes paßt. Das Veränderliche, und mag es auch eine überweltliche Macht ankündigen, gehört anscheinend mehr in die niedere Sphäre der Vergänglichkeit.

Viertens fällt bei dem Pantheismus eine Schwierigkeit fort, mit der man sonst sehr zu ringen hat. Sind nämlich Gott und Welt zweierlei, so wird dadurch Gott verendlicht. Die Welt bedeutet eine Einschränkung Gottes. Nur dann kann Gott wahrhaft unendlich sein, wenn es keine Macht außer ihm gibt. Indem der Pantheismus Gott mit der Welt identifiziert, hebt er jede Möglichkeit einer Einschränkung Gottes von außen auf.

Fünftens möchte auch die Unpersönlichkeit Gottes, die der Pantheismus lehrt, in gewisser Hinsicht einen Vorzug bedeuten. An einer Persönlichkeit scheint immer etwas launenhaftes zu kleben, wenigstens die Anlage dazu. Eine Person ist in ihren Akten nicht vollständig berechenbar, jedenfalls für uns Menschen nicht. Sie kann sich mannigfache willkürliche Abweichungen von dem gleichförmigen Verlauf gestatten, kann nachträgliche Korrekturen an ihren Werken vornehmen.

Freilich haben alle diese Argumente für den Pantheismus auch ihre Kehrseite.

Der positivistische Anstrich des pantheistischen Gottes erweist sich bei näherem Zusehen als Täuschung. Das Weltganze, welches mir Gott darstellen soll, ist keineswegs so leicht faßbar. Nicht mit Unrecht hat Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft erklärt, daß die Welt überhaupt kein Gegenstand möglicher Erfahrung sei. So entschwindet der pantheistische Gott auch in dem geheimnisvollen Dunkel des Übersinnlichen, nicht minder wie ein außerweltlicher Gott. Nur in dürftigen Bruchstücken ist er uns zugänglich.

Zu dem zweiten Punkt wäre zu bemerken, daß unser naturwissenschaftliches Gefühl allerdings beunruhigt würde, wenn der Weltprozeß im jetzigen Stadium relativer Abgeschlossenheit Störungen von außen erführe.

Für den stufenmäßigen Fortschritt des Weltprozesses scheint aber gerade die Mitwirkung einer überweltlichen intelligenten Macht wichtig zu sein. Diese Mitwirkung braucht keineswegs den gesetzlichen Verlauf der Naturprozesse aufzuheben, sie mag sich auf zweckmäßige richtende Einflüsse beschränken, wie solche z. B. Reinke in seiner Dominantentheorie angenommen hat.

Zu dem dritten Punkt ließe sich sagen, daß das solide System der Weltgesetze nur potentielle, nicht aktuelle Unwandelbarkeit besitzt. Jedes Gesetz zeigt sich doch nur dann wirksam, wenn seine Bedingungen gegeben sind. Die verschiedenen Gesetze können sich in ihrem Zusammenspiel mannigfach durchkreuzen, so daß sich äußerlich ein sehr schwankendes, wechselndes Bild ergibt. Der Ausdruck der erhabenen göttlichen Unwandelbarkeit tritt uns in der erfahrbaren Welt jedenfalls nicht so rein entgegen, wie man es nach dem idealisierenden Schematismus der Naturwissenschaft erwarten möchte.

Mit dem an vierter Stelle erwähnten Vorzug des Pantheismus ist gleichfalls ein Nachteil verbunden. Gewiß fällt für Gott eine äußerliche Beschränkung fort, wenn er die Welt in sich, nicht neben sich hat. Dafür aber muß er alle Mängel und Gebrechen der Welt selbst mitmachen und wird so innerlich ins Endliche herabgezogen. Das braucht wohl nicht durch Details näher illustriert zu werden. Merkwürdig ist es ja überhaupt, daß in einer Welt, die Gott selbst ist, Unvollkommenheiten vorkommen, daß sich z. B. Teile des einen Gottwesens gegenseitig bekämpfen, statt harmonisch zusammenzuarbeiten. Gott kann doch durch keine Macht an dem reinen Ausdruck seines Wesens gehindert werden. Denn es gibt nichts neben ihm. In seiner eigenen Natur muß also die Quelle aller disharmonischen Züge liegen, die unsere Welt darbietet. Gott selbst muß innerlich disharmonisch sein. Wie ist aber dies Rätsel zu verstehen? Die Pantheisten werden das nicht so leicht aufklären können. Gewiß hat es die Spekulation schon gewagt, in Gott selbst widerstreitende Kräfte nachzuweisen. Man erinnere sich z. B. an die theosophische Lehre Jakob Böhmes. Dieser tiefsinnige Denker scheint im Widerstreit geradezu die Vorbedingung jedes Lebens und Bewußtseins zu erblicken. „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selbst offenbar werden". Aber solche Gegensätze haben doch nur Wert als Durchgangspunkte der Entwickelung. Es ist unsinnig, zu meinen, daß sie in den tiefsten Grund des göttlichen Wesens hinabreichen. Gott selbst muß im tiefsten Grunde vielmehr harmonisch sein. Wie sollte sonst das unruhige Weltgetümmel einem gewissen stabilen Zustand zustreben können? Die spekulativen Pantheisten werden uns jedenfalls nie beweisen können, daß zur Weltentwickelung Kampf und Widerstreit unbedingt erforderlich sind. Der Weltprozeß ließe sich nämlich ganz gut als ein System friedlicher Wachstumsvorgänge denken.

Dabei brauchte der Mannigfaltigkeit kein Abbruch zu geschehen. Es könnten sich unzählige, qualitativ verschiedene Wachstumsvorgänge miteinander in Komplikationsgraden aller Art kombinieren und so auf kampflosem Wege die größte Buntheit in der Welt erzeugen. Dann wäre es auch überflüssig, Gott selbst zu einem disharmonischen Wesen zu machen. Die Pantheisten stehen freilich vor der schwierigen Aufgabe, den einmal vorhandenen Widerstreit im Weltgetriebe aus dem Wesen Gottes selbst abzuleiten. Dabei ist dann folgendes Dilemma unausweislich: entweder wird Gott selbst in die disharmonische Sphäre herabgezogen und verliert so seine wahrhafte Unendlichkeit oder aber man muß die Unvollkommenheiten der Welt optimistisch beschönigen, damit sie Gottes Wesen keine Schande machen.

Was den fünften Punkt anlangt, die Unpersönlichkeit des pantheistischen Gottes, so ist zu erwidern, daß die Mängel, die der Persönlichkeit anzuhaften scheinen, nur für unseren niederen Erfahrungskreis zutreffen.

Allerdings begegnet uns bei menschlichen Personen häufig Launenhaftigkeit. Sie erklärt sich z. T. aus dem Erlahmen der einheitlichen intellektuellen Direktive des Willens. Wir brechen unsere Überlegungen vor einem Willensentschluß nicht selten ab und folgen dem letzten zufälligen Impuls. Eine wirklich gründliche Überlegung übersteigt streng genommen unsere Kräfte. In einem begrenzten Zeitintervall vermögen wir uns nur eine bescheidene Anzahl von Motiven zu vergegenwärtigen. Dabei sind auch wieder die verschiedensten Abstufungen denkbar. Beengend wirkt ferner auf die Willensentschlüsse das Bewußtsein, daß man andere Personen neben sich hat, von denen feindliche oder freundliche Einflüsse zu gewärtigen sind. Durch diese Umstände werden menschliche Personen zu einem launenhaften Verhalten geradezu verführt. Viele bringen es in ihrem ganzen Leben niemals zu einer konstanten Willensrichtung.

Die Mängel der menschlichen Persönlichkeit dürfen wir nun aber nicht auf Gott übertragen. Die unendliche Persönlichkeit Gottes kennt nicht den voreiligen Abbruch der Überlegung infolge intellektueller Insuffizienz. Es fallen damit alle fragmentarischen Impulse fort, die dem menschlichen Wollen so oft den Stempel der Launenhaftigkeit aufdrücken. Sodann hat die unendliche Persönlichkeit Gottes keine koordinierten Wesen außer sich. Sie unterliegt also keinem beengenden Druck von außen, kann ungestört aus ihrem Innern heraus wollen und schaffen. Ihr ist auch das unruhige Hasten der endlichen Persönlichkeiten fremd, das ja hauptsächlich durch äußere Rücksichten bedingt wird. Die majestätische Ruhe, die eine unendliche Persönlichkeit haben kann, paßt durchaus zur echten Gottesidee. Einem unpersönlichen Gott dagegen fehlt unbeschadet seiner gediegenen Objektivität etwas, was wir schon im theoretischen Interesse nicht ent-

behren können. Gott soll doch die letzte einheitliche Welturſache ſein. In Gott müſſen alle Kauſalreihen des Weltgeſchehens verknotet ſein. Wie iſt wohl in einem unperſönlichen Weſen eine ſtrenge, einheitliche Konzentration alles Geſchehens möglich? So wenig wir das menſchliche Seelenleben ohne den beherrſchenden Mittelpunkt eines Ich begreifen können, nach dem alle Erlebniſſe orientiert ſind, ſo wenig verſtehen wir das Weltleben in ſeinem ſinnvollen Zuſammenſpiel, wenn es keinen perſönlichen Gott gibt.

Dazu kommt ferner, daß zu einem unperſönlichen Weſen ein praktiſches religiöſes Verhältnis nicht gut möglich iſt. Gewiß, ein unperſönliches Weſen kann mir ſtaunende Bewunderung abnötigen, wenn es meine endliche Faſſungskraft überſteigt. Daß ich aber ſolch einem Weſen gegenüber Ehrfurcht empfinde, kann man nicht verlangen. Als ſelbſtbewußte Perſönlichkeit muß ich mir doch höher vorkommen. Und was hätte es auch für einen Sinn, wenn ich mich künſtlich in eine ehrfürchtige Stimmung hineinphantaſierte? Mein Verhältnis zu dem unperſönlichen Gott bliebe doch ſtets ein einſeitiges. Ich kann nicht glauben, daß der unperſönliche Gott etwas von meinen Gefühlen auch nur mitempfindet, geſchweige denn in ſinnvoller Weiſe darauf zu reagieren vermag. Eine lebendige innere Wechſelwirkung zwiſchen Gott und Menſch, die nun einmal zur wahren Religion gehört, iſt nach dem Pantheismus ausgeſchloſſen.

Zur Rechtfertigung des unperſönlichen Gottes könnte man noch folgendes geltend machen. Es gibt ſeeliſche Situationen, in denen das Ichbewußtſein zurücktritt und die gerade höhere Funktionen zu ermöglichen ſcheinen. So hat man an dem äſthetiſchen Zuſtand gerühmt, daß er mit einer Aufhebung unſeres Ich und ſeiner Begehrungen verbunden iſt. Es iſt ein unintereſſiertes Genießen. Wir fühlen uns dabei wie in eine ſublimere Welt entrückt. Die wunderbaren Leiſtungen des Inſtinkts, die uns bei den Tieren entgegentreten, ſcheinen gleichfalls auf der Ausſchaltung des Selbſtbewußtſeins zu beruhen. Analoges gilt von der genialen Geiſtestätigkeit. Das Genie gelangt zu ſeinen beſten Einfällen unbewußt. Jede willkürkürliche Reflexion iſt ihm mehr ſtörend, als förderlich. Darf hieraus nicht geſchloſſen werden, daß das Ich einer niederen Realitätsſtufe angehört und daß ein unperſönliches geiſtiges Weſen etwas Höheres iſt? Iſt es nicht durchaus angemeſſen, auch Gott dementſprechend als unperſönlich zu denken?

Hierauf möchte ich zweierlei erwidern.

Erſtens handelt es ſich bei den erwähnten Fällen der Selbſtverlorenheit zumeiſt nicht um eine wirkliche Aufhebung des Ich, ſondern nur um eine Zurückdrängung der Reflexion auf das Ich. Die Steigerung der Leiſtungen in ſolchem Zuſtande erklärt ſich ganz einfach aus der Kraftökonomie der Seele. Die Energie, die ſonſt durch das Ichbewußtſein abſorbiert wird, kann für die Verarbeitung der objektiven Bewußtſeinsinhalte

verwandt werden. Je energischer und reicher die Ichreflexion ausgeprägt ist, ein desto größeres Energiequantum wird bei ihrem Zurücktreten frei werden. Darum kann nicht jede Selbstverlorenheit zu bedeutenderen objektiven Leistungen befähigen. Ein dem Menschen überlegenes unbewußtes Schaffen wird also auch wohl ein überlegenes latentes Ich voraussetzen.

Zweitens muß man bedenken, daß Gott als unendliches Wesen mit keinem begrenzten Energiequantum hauszuhalten braucht. Für ihn fällt daher der Anlaß zur Selbstverlorenheit im Interesse ökonomischer Konzentration überhaupt fort. Gott kann sich in die kompliziertesten Objekte oder Akte vertiefen, ohne daß die nebenhergehende Ichreflexion ihn dabei stört.

Wir haben bisher vor allem diejenige Form des Pantheismus im Auge gehabt, die Gott und Welt restlos identifiziert. Neben diesem radikalen Pantheismus gibt es nun hauptsächlich zwei entgegengesetzte gemäßigte Typen. Entweder wird die Welt als eine Teilerscheinung Gottes oder umgekehrt eine ausgezeichnete Teilerscheinung der Welt als Gott gedacht. Es soll also nur eine teilweise Koinzidenz von Gott und Welt bestehen.

Ein klassisches Beispiel für den einen Typus von gemäßigtem Pantheismus bietet die Lehre Spinozas. Nach Spinoza hat Gott unendlich viele Attribute, von denen wir nur zwei erkennen, Ausdehnung und Denken. Modi der Ausdehnung stellen die körperliche Seite, Modi des Denkens die geistige Seite unserer Welt dar. Wenn Spinoza Gott und Natur auch als Wechselbegriffe gebraucht (Deus sive natura), so ist doch Gott nach seiner Attributenlehre etwas diese unsere bekannte Welt Überragendes. Wer kann das geheimnisvolle Wesen der übrigen unzähligen Attribute Gottes ahnen? Unsere Welt ist nur ein dürftiges Bruchstück des vollen göttlichen Wesens. Spinoza nähert sich hiermit offenbar dem transzendenten Gottesbegriff des Theismus ein wenig an. Freilich hat er dem transzendenten Motiv keine nähere Ausführung gegeben. Gerade hier liegt aber ein unklarer Punkt vor. Weshalb sind von den vielen göttlichen Attributen nur zwei, und zwar gerade Ausdehnung und Denken, zur Grundlage der bekannten Welt gewählt? Der Spinozismus weiß auf diese Frage keine Antwort zu geben. Er muß die tatsächliche Wahl wie ein blindes Fatum hinnehmen. Seiner Gottsubstanz als einem unpersönlichen Wesen fehlt überhaupt die Fähigkeit zu freiem Reflektieren und Wählen. Nun soll man auf dem Wege logischer Determinationen von den abstrakten Attributen der Ausdehnung und des Denkens stufenweise zu den Erscheinungen unserer empirischen Körper- und Geisteswelt gelangen. Gerade diese rationalistische Weltdeduktion Spinozas erweist sich aber bei näherer Prüfung als unhaltbar. Wir wollen nur einen markanten Einzelfall zur Illustra-

tion herausgreifen. „Ruhe" und „Bewegung" hat Spinoza unter dem Attribut der Ausdehnung als besondere Prinzipien der materiellen Erscheinungen hingestellt. Die mechanische Naturauffassung, für die er hiermit eintritt, ist sehr wertvoll und fruchtbar, wie die Geschichte der exakten Naturforschung beweist. Weshalb aber sollen nicht neben „Ruhe" und „Bewegung" noch andere Prinzipien möglich sein, die ebenso folgerichtige Determinationen unter dem Attribut der Ausdehnung darstellen und dann freilich zu einer ganz anderen Struktur der materiellen Welt führen? Es ist nicht dialektische Laune, so zu fragen. Man kann sich tatsächlich mehrere andere Möglichkeiten denken.

Einmal könnten lauter Intensitätsänderungen das physische Geschehen konstituieren. Man nehme im Raume materielle Punkte an, die keine qualitativen Unterschiede aufweisen, sondern mittelst Verstärkung und Abschwächung einer einzigen Qualität ein wechselndes Erscheinungsbild liefern.

Eine zweite Möglichkeit wäre ferner die, daß sich die Vorgänge in der Körperwelt ausschließlich aus Qualitätsänderungen aufbauen. Metaphysisch betrachtet, sind Qualitätsänderungen nicht unbegreiflicher als Ortsveränderungen.

Drittens endlich ließe sich denken, daß die physischen Prozesse rein temporaler Natur sind. Die einzelnen materiellen Elemente könnten periodisch eine einzige Qualität erzeugen und vernichten. Durch Variation der Perioden wäre eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit erreichbar.

Die drei erwähnten Formen materiellen Geschehens passen ebensogut zum Attribut der Ausdehnung, wie die mechanische Form. Rein logisch liegt kein Anlaß vor, die eine Form für notwendiger zu halten, als die anderen. Spinoza kann uns keinen Grund für die Bevorzugung der mechanischen Form angeben. Auch in anderen Partien seiner Weltdeduktion wird man die Beobachtung machen, daß sich da eine reichere Fülle von Determinationen ergibt, als sie für die empirische Wirklichkeit erforderlich ist. Die spinozistische Gottsubstanz leidet, kurz gesagt, an dem Grundgebrechen, daß sie zuviel erklärt.

Auch praktisch ist solch eine Anschauung unbefriedigend. Wenn wir alle Erscheinungen in ihrer Abhängigkeit von Gott erkennen, sollen wir nach Spinoza zu dem höchsten, beglückenden Endziel, zur intellektuellen Gottesliebe, gelangen. Daß diese Gottesliebe in die religiöse Praxis übergehen kann, ist sehr unwahrscheinlich. Spinoza hat nicht bedacht, wie schwer es schon für einen hochstehenden Geist ist, die Deduktion der Welterscheinungen aus Gott zu verfolgen. Die bloße Intuition reicht dazu nicht aus. Mühsame Überlegungen und Zweifel sind unvermeidlich, um auch nur die bescheidensten Bruchstücke der Wirklichkeitsstruktur zu erfassen. Und was sollen erst die geistig Unmündigen auf diesem beschwerlichen

Wege erreichen? Sie müßten wohl überhaupt darauf verzichten, jemals zur Gemeinschaft mit Gott zu kommen.

Angenommen, die Ableitung der Welterscheinungen aus Gott ließe sich ohne Schwierigkeit einsehen, so würde das doch nur unsern Verstand befriedigen können. Unser religiöses Bedürfnis verlangt aber einen Gott, der auch unserem Fühlen und Wollen einen festen Stützpunkt bietet. Spinozas Gott kann weder hassen noch lieben. Wir dürfen also nicht erwarten, daß er an den menschlichen Geschicken inneren Anteil nimmt. Unsere Liebe zu Gott kann nur ein subjektiver Akt sein, da sie keine sympathische Resonanz findet. Wir kommen also auf dasselbe praktische Bedenken zurück, das wir schon dem radikalen Pantheismus gegenüber geltend machten.

Wie steht es nun mit dem andern Typus von gemäßigtem Pantheismus, der eine ausgezeichnete Teilerscheinung der Welt mit Gott gleichsetzt?

Einen besonders interessanten Fall dieses Typus repräsentiert der ältere Fichte, der die ethische Seite der Wirklichkeit zur Gottheit erhoben hat. Mit großer Emphase entwickelt er seinen ethischen Pantheismus in dem Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung". Folgende Sätze seien daraus zur Illustration hervorgehoben: „Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen . . . . . Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane; daß ohne ihn kein Haar fällt von seinem Haupte, und in seiner Wirkungssphäre kein Sperling vom Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen." (Joh. Gottl. Fichtes s. Werke V, S. 186ff.)

Die Gottesidee des ethischen Pantheismus scheint sehr erhaben und ehrwürdig zu sein. Sie knüpft an eine besonders wertvolle Seite der Wirklichkeit, die Sphäre des sittlichen Lebens, an.

Aber schon unser theoretisches Interesse kommt hier nicht auf seine Rechnung.

Die „moralische Weltordnung" stellt doch nur ein System von ethischen Gesetzen dar. Darf man darin das zureichende letzte Prinzip der

ganzen Welt erblicken? Viele große Erscheinungsgebiete liegen ganz außerhalb des Machtbereichs der sittlichen Ideen. Da sind z. B. ökonomische oder ästhetische Ordnungsprinzipien wirksam. Hier muß die Erklärungskraft der „moralischen Weltordnung" versagen.

Zur Verwirklichung der „moralischen Weltordnung" gehören ferner notwendig vernünftige Personen. Dürfen wir nun dieser „Ordnung" wohl die Fähigkeit zutrauen, daß sie solche Personen als ihre Organe selbst erzeugt? Das müßte doch eine sehr wundersame Fähigkeit sein? Also nicht einmal das konkrete sittliche Leben ist nach dem ethischen Pantheismus restlos verständlich.

Was ist endlich von dem praktischen Wert des ethischen Pantheismus zu halten? Werden dadurch nicht die theoretischen Mängel aufgewogen? Wer wollte leugnen, daß die innige Versenkung in die Idee der „moralischen Weltordnung" erhebend und läuternd wirkt? Trotzdem wäre es unsinnig, dieser Idee im Ernste religiöse Verehrung zu erweisen. Wir dürfen nicht vergessen, daß die „moralische Weltordnung" an sich ein unpersönliches, unbewußtes Wesen ist. Ihre eigene Herrlichkeit ist ihr unbekannt. Noch viel weniger kann sie irgend ein Verständnis für ihre Gläubigen haben. Hier finden wir also wieder die schon zweimal hervorgehobene Schwierigkeit einer einseitigen, und darum illusionären, religiösen Beziehung.

Der irrationale Charakter unsrer Wertbildungen.

Von **Alfred Vierkandt.**

So unfertig auch die Wertlehre gegenwärtig noch ist, so läßt sich doch schon voraussehen, daß sie einmal von größter Bedeutung für eine Reihe der wichtigsten philosophischen Fragen sein wird. Denn die Frage nach dem seelischen Mechanismus des Entstehens, Erhaltens und Wandelns der sittlichen Anschauungen oder der ästhetischen Wertschätzungen, ja selbst diejenige nach den Motiven und der sich aus ihnen ergebenden Begrenzung unseres wissenschaftlichen Interesses lassen sich ohne die Hilfe der Werttheorie nicht befriedigend beantworten. Insbesondere gehört hierher auch das Problem, ob sich unsere Werte, wie es der Ethik von jeher als Ideal vorgeschwebt hat, vollständig rationalisieren lassen oder ob sie ein historisch irrationales Element niemals zu verleugnen vermögen, und das damit zusammenhängende Problem, wie weit die Umwertungen, die auf so vielen Gebieten von unserer Zeit angestrebt werden, sich durchzusetzen Aussicht haben. Einen kleinen Beitrag zu der Beantwortung dieser Fragen ver-

suchen die folgenden Zeilen zu liefern. Sie wollen zeigen, wie sich aus dem Mechanismus der Wertbildungen eine gewisse Tendenz zur Irrationalität ergibt, die zwar mit steigender Höhe des geistigen Lebens vorzüglich unter dem Einfluß einer Art Selbstbesinnung sich abschwächt, aber erst am Ende der Zeiten ganz aus der Welt geschafft werden kann. Zu diesem Zweck müssen wir zunächst einige allgemeine Betrachtungen über Wesen und Mechanismus der Wertbildungen vorausschicken; erst danach können wir auf die eigentliche Frage eingehen.

Alle Werte haben ihre letzte Quelle im Gefühlsleben und sind ohne dieses undenkbar. Darauf weist auch die geläufige Definition hin, die von Werten überall da redet, wo die bloße Vorstellung oder Wahrnehmung von irgend welchen Objekten oder Eigenschaften, Zuständen, Beziehungen usw. von positiven Gefühlen oder im Falle der Unwerte von negativen Gefühlen begleitet ist. Diese Gefühle sind wohl zu unterscheiden von denjenigen, welche dann erregt werden, wenn irgend ein praktisches Interesse in Frage kommt: das Gefühl vertauscht dann gleichsam den potentiellen mit dem aktuellen Charakter. Aus dieser potentiellen Artung erklärt sich auch, warum die den Wert repräsentierenden Gefühle trotz ihrer relativen Schwäche eine so große Wichtigkeit besitzen: sie bedeuten gleichsam Aufspeicherungen, die nur bei bestimmten Anlässen ihre volle Kraft betätigen.

Neben der emotionalen besitzen die Werte auch eine theoretische Seite: sie enthalten latente Überzeugungen in sich. Wir können sogar nach deren verschiedener Art zwei Gattungen von Werten unterscheiden, nämlich die Wirkungs- und die Eigenwerte. Im ersteren Falle handelt es sich um die Schätzung von Mitteln für bestimmte Zwecke, wie z. B. die des Geldes oder der Zuverlässigkeit eines für eine bestimmte Verrichtung bestellten Menschen. Dabei kommen besonders auf unsrer heutigen Kulturstufe häufiger Gattungen als Individuen in Betracht. Von Eigenwerten dagegen sprechen wir da, wo wir etwas um seiner selbst willen schätzen, z. B. einen verehrten oder geliebten Menschen, eine Landschaft, eine moralische Eigenschaft usw. Das letzte Beispiel zeigt, daß auch diese Werte genereller Natur sein können; doch ist das Auftreten individueller Werte bei ihnen viel häufiger als bei dem vorigen Typus. Der latente Zusammenhang der Werte mit den Überzeugungen liegt nun für die Wirkungswerte auf der Hand. Bei ihnen läßt sich jede Bewertung umsetzen in ein Urteil über die Tauglichkeit eines Werkzeuges zu einem Zweck. Auch bei den Eigenwerten kann man von etwas Analogem sprechen: hier handelt es sich um die Überzeugung, daß uns etwas zu beglücken oder zu einer idealen Lebensführung zu verhelfen vermag. Von welcher Art und Stärke diese Wirkung ist, wovon sie ausgeht und worauf sie sich erstreckt, darüber pflegen, je höher das Bewußtsein entfaltet ist, um so mehr begleitende Vorstellungen entwickelt zu sein.

Wir können nun auch schon andeuten, wiefern bei Werten von einer

rationalen oder irrationalen Artung die Rede sein kann: offenbar in demselben Sinne wie bei Überzeugungen, bei denen diese Prädikate ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit bezeichnen. Um die Bedeutung unserer ganzen Fragestellung würdigen zu können, muß man sich klar machen, wie falsch die landläufige Vorstellung ist, daß unsere Überzeugungen durchweg richtig seien. Tatsächlich spielt bei ihnen der Irrtum eine ungeheure, durchweg unterschätzte Rolle. Man darf vermuten, daß selbst bei einem gebildeten Mann unserer Kulturstufe das Bewußtsein mehr unrichtige als richtige Überzeugungen beherbergt. Diese Tatsache, die hier natürlich nur behauptet aber nicht bewiesen werden kann,[1]) zugegeben, ergibt sich sofort die Berechtigung unserer Problemstellung.

Zunächst müssen wir aber auf den Mechanismus der Wertbildung näher eingehen. Wenn wir von dem einmaligen Erlebnis absehen, so sind bei ihr drei Vorgänge, von denen der letzte sich wieder in zwei Typen spaltet, wirksam: Überlieferung, Verdichtung, Verschiebung. Bei der Überlieferung werden Wertschätzungen von einer Person auf andere überpflanzt. Wir müssen hierbei ein populäres Vorurteil zurückweisen, nämlich die Meinung, daß Gefühle, also auch Werte durch bloßes Aussprechen, insbesondere durch nachdrückliches Behaupten sich einem Menschen einimpfen lassen — eine Voraussetzung, die bekanntlich manchen Veranstaltungen des Jugendunterrichts zu Grunde liegt, welche die religiöse, moralische und patriotische Gesinnung zu kräftigen bezwecken. Rein theoretische Überzeugungen lassen sich freilich — was merkwürdigerweise abermals der populären Meinung widerspricht — vielfach in der Tat auf diesem Wege der bloßen Mitteilung übertragen: das Lernen der Jugend beruht zum großen Teil hierauf und zum viel geringeren Teil, als man annimmt, auf selbständiger, logischer Nachprüfung und innerer Aneignung. Gefühle aber lassen sich nur durch eine Art innerer Nachahmung, nämlich eine solche von Gefühlen übertragen. Dazu müssen diese zur Schau gestellt werden. In diesem Sinne kann schon die bloße Rede wirken, aber nur wenn sie von einem hinreichenden Pathos getragen ist und wenn dieses den Eindruck der Echtheit macht. Günstiger sind natürlich solche Darstellungen von Gemütsbewegungen, die sich nicht auf die das gesprochene Wort begleitenden Ausdrucksbewegungen beschränken: so etwa die religiösen Festlichkeiten, in denen die Stimmung durch das Zeremonial unmittelbaren Ausdruck findet. Indem dieses von den Anwesenden mitgemacht wird, findet zunächst eine äußere Nachahmung statt, die durch rein sinnliche Mittel den entsprechenden Gefühlszustand zu erwecken angetan ist. Dieser letztere wird dann auch auf das religiöse Objekt bezogen, falls eine hinreichende Disposition da ist und keine Gegen-

[1]) Der Verfasser gedenkt diese Tatsache demnächst in einem Aufsatze im „Archiv für die gesamte Psychologie" zu erörtern.

kräfte in Gestalt innerer Abneigung oder vorhergängiger konträrer Beeinflussung usw. vorhanden sind. Das wirksamste Mittel aber für das Übertragen von Werten ist das Handeln und seine Nachahmung. So werden bekanntlich in der Erziehung bestimmte Handlungsweisen wie das Lernen, die Ordnung, die Pünktlichkeit oder die Gewissenhaftigkeit eingeübt; und an dem äußeren Tun rankt sich dann die entsprechende Gesinnung empor, indem der schlummernde Sinn für bestimmte Güter geweckt und durch die fortgesetzte Wiederholung gekräftigt wird.

Der Vorgang der *Verdichtung* beruht auf der Tatsache, daß Gefühle ebenso wie alle anderen seelischen Vorgänge ihre Spuren im Bewußtsein zu hinterlassen vermögen. Hat irgend ein Objekt also bei einer Reihe von Situationen gewisse Gefühle in uns ausgelöst, so können deren Nachwirkungen unter geeigneten Umständen sich zu einer Gesamtwirkung vereinigen. So erinnern wir uns etwa bei einem Berufsgenossen aller der Mühen und Kämpfe, die wir mit ihm durchlebt, und der Teilnahme und Unterstützung, die wir dabei bei ihm gefunden haben; und die mit den letzteren Vorgängen verbundenen Gefühle werden dann ebenfalls wieder wach und summieren sich zu einem Gesamteffekt, durch welchen für uns ein Wert entsteht. So kann ein Arbeitsgerät oder eine Waffe der Träger derartiger Anhäufungsprozesse werden; so beruht der Wert einer Fahne für den altgedienten Soldaten auf der Summation aller der Gefühlsvorgänge, die mit den Schlachten verbunden waren.

Bei dem dritten Vorgang, dem Prozeß der *Verschiebung*, handelt es sich um die Wirkungen der Assoziationen, vermöge deren das Gefühl und damit auch die Wertschätzung von einem Objekt auf ein im Bewußtsein gleichzeitig vorhandenes anderes übergreift. Schon bei den letzten eben genannten Beispielen fand ein solches Überstrahlen statt; denn z. B. die durch die Schlachtenvorgänge hervorgerufenen Gefühle haben an sich mit der Fahne keine andere Beziehung als die der Gleichzeitigkeit und der räumlichen Nachbarschaft. Einfache Beispiele liefern auch die Wertschätzungen von Bildern oder anderen Andenken geliebter Personen oder diejenige des Heimatbodens, für welche das Glück der eigenen Jugend maßgebend ist. Gemäß der bekannten Einteilung der Assoziationen können wir bei diesen Vorgängen der Verdichtung zwei Fälle unterscheiden, je nachdem es sich um Berührungs- oder Ähnlichkeitsassoziationen handelt. Die Schätzung eines persönlichen Andenkens z. B. beruht auf einer Berührungs-, diejenige eines Bildes einer Person, von dem etwaigen Akte der Übergabe abgesehen, auf einer Ähnlichkeitsassoziation.

Von den so unterschiedenen vier Quellen der Wertbildung, nämlich den Vorgängen der Überlieferung, der Verdichtung, der Verschiebung durch Berührung und der Verschiebung durch Ähnlichkeit sind in der Regel *mehrere*, häufig alle gemeinschaftlich *wirksam*. Bei einer plötzlichen sexuellen Leiden-

schaft z. B. ist zwar der Vorgang der Verdichtung ausgeschlossen, dafür aber nehmen dabei in der Regel diejenigen der Überlieferung und der Verschiebung einen großen Raum ein, indem derartige Schätzungen nicht spontan entstehen, sondern frühere Erlebnisse, insbesondere frühere Gefühlsvorgänge und in der Regel auch Überlieferungen und zwar oft eine ganze Reihe von solchen zur Voraussetzung haben. Auch bei allen den großen Kulturwerten, die in das Bereich der Kunst, Wissenschaft, Religion und Moral fallen, lassen sich durchweg alle diese Vorgänge verfolgen. Ein großer Schatz von Werten wird zunächst einfach überliefert. Dazu kommt dann in der Jugend der Prozeß der Verdichtung. Einerseits vollzieht er sich an den konkreten Objekten des Kultus, der Kunst und etwa auch der Wissenschaft; andererseits kommen auf dieser Stufe, insbesondere für das sittliche Leben, persönliche Einwirkungen der näheren Umgebung in Betracht, sofern auf ihr die sittlichen Werte noch durchaus gegenständlich erfaßt und mit der Wertschätzung der Personen verschmolzen werden. Erst wenn sie als Eigenschaften aufgefaßt werden, treten die Ähnlichkeitsassoziationen in Wirksamkeit und lassen nun die erworbenen Gefühle auf ähnliche Fälle des sittlichen Handelns übergreifen, breiten sie so über ein weiteres Feld von Erscheinungen aus. In anderer Weise entwickelt sich der Kunstsinn durch derartige Assoziationen, sofern die Wirksamkeit eines Kunstwerkes vielfach auf einer ganzen Reihe von Erinnerungen an ähnliche Objekte oder Vorgänge beruht. Die Berührungsassoziationen ferner treten uns z. B. bei Gelegenheit der anerkennenden oder aberkennenden Urteile der Umgebung entgegen, sofern diese im Bewußtsein mit dem betreffenden Objekte verschmolzen und ihre Gefühlswerte so auf dieses übertragen werden.

Die beiden eben unterschiedenen Arten der Verschiebung ermöglichen uns eine wichtige weitere Einteilung der Werte. In der Regel sind nämlich zwar beide Arten von Assoziationen bei den Verschiebungen beteiligt, aber häufig läßt sich doch von einem Überwiegen der einen oder der anderen Art reden. Je nachdem dieses für die Berührungs- oder die Ähnlichkeitsassoziationen gilt, können wir zwischen historischen und systematischen Werten unterscheiden. Die Schätzung solcher Menschen z. B., die einer geliebten Person irgendwie ähnlich sehen, gehört zu den systematischen, die Schätzung derjenigen, die zu ihr in persönlichen Beziehungen gestanden haben, zu den historischen Werten; ebenso kann die Freundschaft beiden Typen angehören, sofern es sich bei ihr einerseits um Jugendgenossen oder anderweitige Lebensgefährten, andererseits um Menschen von verwandter Art handelt. Ebenso verteilen sich die Liebe zur Heimat und die ästhetische Schätzung einer beliebigen Landschaft auf die beiden verschiedenen Typen. Eine einfache Überlegung zeigt ferner, daß die generellen Werte, bei denen ganze Reihen ähnlicher Objekte in Betracht kommen, immer zu den systematischen Werten gehören müssen, während die

individuellen unter beide Gruppen fallen können. Wir wollen nun von beiden Gattungen einige charakteristische Beispiele und Typen und zwar in stetem Hinblick auf das uns eigentlich beschäftigende Problem der Irrationalität etwas näher betrachten.

Von den historischen Werten sollen uns zwei Typen hier beschäftigen. Bei dem ersten handelt es sich um ein Überstrahlen vom Kern zur Schale, wie wir den Sachverhalt bildlich ausdrücken können. Unter dem Kern verstehen wir einerseits ethische, ästhetische und verwandte Kulturgüter, andererseits die Güter des persönlichen Lebens. Ihnen treten als Schale zunächst alle Arten von Symbolen und materiellen Repräsentanten, wie etwa Fahne, Altar, Kirche, Krone, Institute gegenüber, ferner alle die festen Formen der Sitte und des Zeremoniells, die die großen Ereignisse des persönlichen Lebens begleiten und ihre sittliche Bedeutung gleichsam umhüllen; sodann das, was sich als Rahmen und Hintergrund vom persönlichen Leben abhebt, die sämtlichen gesellschaftlichen und kulturellen Zustände einer Zeit, ihre Lebens- und Weltanschauung, ihre Dogmen usw. Je unentwickelter das ganze Bewußtsein ist, je komplexer und weniger zergliedert seine Vorstellungen sind, desto stärker ist der uns hier beschäftigende Vorgang des Übergreifens offenbar ausgebildet. Charakteristisch für ihn ist stets, daß das, was im Innern des Menschen sich abspielt, in seiner Folgewirkung dem begleitenden äußeren Vorgang oder Gegenstand zu gute kommt. Weil z. B. ein Fest profaner oder religiöser Art den Menschen erfreut oder erhebt, wird seine jeweilige spezielle Form als solche geschätzt und für unantastbar gehalten. — Bei dem zweiten Typus handelt es sich um eine Verschmelzung von subjektiv und von objektiv begründeten Gefühlsvorgängen. So sind selbst unsere ethischen, ästhetischen und logischen Bewertungen in der Regel stark von der Meinung anderer Menschen abhängig, enthalten also eine soziale oder subjektiv begründete Komponente. So ist der Naturgenuß beim Reisen durchweg deswegen stärker als beim Leben daheim, weil in ihn alle die subjektiven Elemente hineinverschmelzen, die sich aus der bloßen Tatsache der Abwechselung, der Befreiung von häuslichem Druck, der körperlichen Anregung usw. ergeben. Neben dem Urteil der Umgebung ist es namentlich die Freude am Tun und Können, die bei aller Art von Tätigkeit und Arbeit auf die von ihr berührten Objekte überstrahlt. Auch gewisse Vorgänge des Hineinlegens gehören hierher, bei denen der Mensch die Gemütsbewegungen anderer nachfühlt oder nachzufühlen glaubt oder mit seinen eigenen ethischen Regungen das Idealbild seiner Gottheit bereichert. Alles Ideale lieben wir so nicht nur, weil wir seine Qualitäten an sich schätzen, sondern auch weil es uns die Freude vorübergehender Erhebung und Läuterung gewährt. Durch die Mannigfaltigkeit der so in Betracht kommenden Quellen ergeben sich außerordentlich intensive Gefühlswirkungen, die das naive Be-

wußtsein mit Unrecht als eine unauflösliche Einheit betrachtet. Wir wollen diesen Tatbestand an zwei Beispielen erläutern, die wir dem Bereich des Familienlebens entnehmen. Vorher weisen wir darauf hin, daß alle die Werte, die sich auf das intime persönliche Leben beziehen wie z. B. die Liebe zur Familie oder die Anhänglichkeit an die Muttersprache oder die ererbte Religion durchweg dem Bereich der hier in Rede stehenden historischen Wertbildung angehören.

Als die wichtigsten Quellen der Befriedigung, die dem ehelichen Zusammenleben entfließen, können wir die folgenden anführen: zunächst den sexuellen Genuß; wobei freilich zu bemerken ist, daß in die mit ihm verbundene Befriedigung bereits die übrigen Komponenten der in Rede stehenden Bewertung mit eingehen, es sich also nicht um einen einfachen sinnlichen Genuß, sondern um ein kompliziertes Ganzes handelt, von dem die naive Auffassung in der Regel nur den einen Bestandteil bemerkt. Ferner den Stolz auf den Besitz oder die Zugehörigkeit, sofern der andere Teil Eigenschaften besitzt, welche die Schätzung der Gruppe genießen, wie die Schönheit beim Weibe, die Tüchtigkeit beim Manne — eine Regung, die verwandt ist mit der Befriedigung, die der Mensch über einen geschätzten Besitz empfindet. Drittens das Gefühl des Schutzes und der Geborgenheit, wie solche die Eheleute einander auf verschiedenen Gebieten, besonders im Bereich der materiellen und wirtschaftlichen Güter gewähren. Wo eine wirkliche Hilfe oder Förderung nicht mehr möglich ist, da tritt wenigstens das Spenden und Empfangen der Sympathie in seine Rechte. Die Befriedigung, die aus dem Erweisen der letzteren entfließt, ist offenbar eng verwandt mit derjenigen, die aus dem wirklichen Schutz entsteht, und geht wahrscheinlich zum großen Teil durch einen Akt des Überstrahlens aus ihr hervor. Eine weitere Quelle bildet die Freude am Können. Die Verschiedenartigkeit der beiden Persönlichkeiten stellt jede vor eine Reihe von Aufgaben, die sie gegenüber der andern zu lösen hat, und deren glückliche Bewältigung mit dem bekannten beglückenden Kraftgefühl verbunden ist. Ferner wird diese Leistung gespiegelt in dem empfangenden Teil, der dem gebenden seine Anerkennung und Bewunderung dafür spendet — eine Quelle der Freude an der Selbstdarstellung. Weiter ist der Vorgang der Einfühlung und des Nacherlebens zu nennen. Die verschiedenartige Natur der beiden Geschlechter wirkt einerseits auf ihn zwar erschwerend ein, macht ihn andererseits aber, wo er gelingt, auch gewinnreicher, indem er dem eignen Wesen neue Seiten hinzufügt; daraus entspringt eine Erweiterung des Ichs, welche das Selbstgefühl befriedigt. Die letzte Komponente endlich ist die Freude an der Übereinstimmung. Wir alle erleben diese Freude fortwährend da, wo wir auf eine Anerkennung unserer Urteile oder Bewertungen oder auf einen Reflex unserer Stimmung treffen. Wiederum ist die Wirksamkeit dieses Faktors durch die Gegensätze zwischen beiden Per-

sonen in systematischer Hinsicht beschränkt, in historischer Hinsicht wird sie jedoch sehr erweitert durch die Fülle gemeinsamer Interessen und Erlebnisse. Alle diese Quellen der Befriedigung werden zu Ursachen der Wertbildung natürlich erst dadurch, daß sie im Sinne der oben geschilderten Verdichtung ihre geschichtliche Wirksamkeit ausüben. Jeder Ehegatte wird so dem andern gleichsam zum Träger einer unermeßlichen Reihe von Nachwirkungen beglückender Erlebnisse, von deren vorstellungsmäßigem Inhalt in der Regel wenig oder nichts im Bewußtsein präsent ist.

Für die Liebe der Eltern zu den Kindern kommen in der Hauptsache dieselben Komponenten in Betracht, mit der Abänderung, daß jede von ihnen durchweg mit einer höheren Intensität ausgestattet ist. So die Freude am Schaffen oder Können, die hier jedenfalls ein viel ergiebigeres Feld findet als es einem bereits in seiner Entwickelung abgeschlossenen Menschen gegenüber möglich wäre. In logischer Hinsicht handelt es sich dabei freilich vielfach um Täuschungen, insbesondere um eine Überschätzung der Bedeutung der eignen Einwirkung. Man muß dabei beachten, daß unsere Kausalvorstellungen, insbesondere den komplexen menschlichen Verhältnissen gegenüber, durchweg viel verworrener und unrichtiger sind, als die populäre Meinung annimmt. Bei einer derartigen Unklarheit und Unsicherheit erlangt aber das Gefühl einen besonders starken Einfluß auf die Gestaltung unserer Überzeugungen, die sich demgemäß da, wo wir es wünschen, zu Überschätzungen gestalten. Auch der weitere Faktor der Freude an der Selbstdarstellung ist hier viel stärker angesichts der Neigung der Kinder, zu danken und zu bewundern und diese Affekte in anschaulicher Weise kund zu tun. Drittens kommt auch hier der Stolz auf den Besitz so geschätzter Objekte, wie es Kinder zu sein pflegen, in Betracht — ein Stolz, der noch erhöht wird da, wo der Besitzer zugleich der Urheber der geschätzten Eigenschaft zu sein glaubt. Jene Schätzung beruht freilich wieder zum großen Teil auf einem Irrtum; sie entspringt der Schwierigkeit, fremdes Seelenleben richtig zu verstehen. Auch hier führt dann der Wunsch irre und bewirkt eine Idealisierung. Neben den echten Vorzügen der körperlichen und geistigen Frische und der Empfänglichkeit kommen besonders die Eigenschaften der Reinheit und Güte in Betracht, bei denen man in der Regel übersieht, daß sie viel mehr einen negativen als einen positiven Charakter besitzen, mehr auf dem Mangel an Versuchung als auf eigenen Kräften beruhen. Wirksam werden diese Eigenschaften für die Eltern auch dadurch, daß sie an das Glück der eignen Jugend erinnern oder daß sie ein Spielgelbild derjenigen des geliebten Ehegefährten vor Augen stellen. Vor allem aber verknüpfen sich mit ihnen starke Zukunftshoffnungen. Hier entfaltet die Phantasie bekanntlich eine außerordentlich starke illusionistische Wirksamkeit: welche Mutter träumte nich von märchenhafter Reinheit und Heldengröße ihres Kindes? Aus dieser

Idealisierung entspringt auch hauptsächlich die Befriedigung, welche hier der mehr vermeintliche als reale Vorgang des Einfühlens und des Nacherlebens erweckt. Neben ihr machen diesen Prozeß besonders die Frische, Empfänglichkeit und Lebhaftigkeit der Jugend und ihre Neigung zum lebhaften Kundtun dieser Zustände zu einer Quelle des Genusses, indem sie das Ich des älteren Menschen zu erweitern und zu bereichern geeignet sind. Ferner ist auch hier die Freude an der Übereinstimmung zu nennen, die aus der Gemeinsamkeit des Wesens und der Schicksale sich ergibt. Die erstere Gemeinsamkeit ist zwar durch die Altersdifferenz erheblich eingeschränkt, wird aber andererseits bei den eignen Kindern teils durch Vererbung, teils durch die Gleichartigkeit der Umwelt erhöht. Weiter werden in das Kind eine Reihe von Gefühlsprozessen hineinprojiziert, die sich auf die Verhältnisse der Ehegatten zu einander beziehen, auf die Vorgeschichte des Kindes, auf seine Geburt und auf die vielen Momente der seelischen Vereinigung, zu denen es für sie Anlaß gibt. Endlich bietet die lebhafte Entwicklung des Kindes schon an sich eine Fülle von Abwechselung und Anregung.

Wir wenden uns jetzt zu den systematischen Werten, bei denen wir uns kürzer fassen können. Sie beruhen, wie oben gesagt, auf der Wirksamkeit der Ähnlichkeitsassoziationen. Dabei ist die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Begriffs der Ähnlichkeit zu beachten. Vor allem kommt für uns die je tiefer abwärts desto stärker ausgeprägte Eigentümlichkeit des Bewußtseins in Betracht, die Hauptaufmerksamkeit auf die äußeren und äußerlichen Seiten der Dinge zu richten und die Vorstellungen unter diesen Gesichtspunkten zu assoziieren. Dahin gehört die Neigung, die Quantität mehr als die Qualität, die körperlichen Eigenschaften mehr als die geistigen, die Symptome mehr als das Wesen der Dinge zu beachten. Diese Eigenschaft spiegelt sich natürlich auch in den Vorgängen der systematischen Wertbildung, die demgemäß, je unentwickelter das Bewußtsein ist, desto mehr, auch auf der Höhe unserer Zustände in viel höherem Maße, als man sich in der Regel klar macht, durch den Schein und die Symptome statt durch das Wesen, die Objekte bestimmt wird. Wir führen als Beispiele einige Erscheinungen aus dem täglichen Leben an, die sowohl die Bewertung von Personen als auch vermöge einer schon oben angedeuteten kategorialen Verschiebung eine solche von Eigenschaften und Handlungsweisen umfassen. Menschen mit hilfreicher, liebevoller Gesinnung haben in der Regel auch freundliche und wohlwollende Mienen: die an sich berechtigte Wertung greift von ihnen dann auch auf solche Individuen über, die lediglich die genannten äußeren Attribute besitzen. Ähnlich erklärt sich die bekannte Schätzung aller Trophäen, Ehrenzeichen und anderer Auszeichnungen, die ebenfalls zu einem Teil sachlich berechtigt, zum anderen unberechtigt ist, und ebenfalls, immer natürlich abgesehen von den Einflüssen der Überlieferung, auf den Vorgängen der Verschiebung beruht. Dahin

gehört auch die bekannte Art und Weise, wie das berufliche Können in der Regel eingeschätzt wird, die Rolle, welche Erfolg, Anerkennung, Verleihung von Würden und Ämtern, auch selbstbewußtes Auftreten, häufiges Erscheinen und Genanntwerden in der Öffentlichkeit u. ä. dabei spielt. Die oben angeführten Fälle gehören dem Bereich der generellen Wertschätzung an, aber auch im Umkreise der individuellen stoßen wir auf ähnliches. Die oft rätselhafte, anscheinend ganz launenhafte Ab- und Zuneigung gegenüber bestimmten Personen, wie sie sowohl Kinder wie auch Erwachsene zeigen, beruht oft auf derartigen Verschiebungen, die irgend einer uns verborgen bleibenden, die Assoziation anregenden Ähnlichkeit der so bewerteten mit anderen Personen entspringen.

Zum Schlusse dieses Teiles sei kurz auf die Eigenart der religiösen Wertbildung hingewiesen. Bei ihr durchdringen sich in der innigsten Weise die historische und die systematische Wertbildung, weil der Verkehr mit der Gottheit zu den wichtigsten Gütern des persönlichen Lebens gehört, die Vorstellung von ihr aber wegen ihres idealen Gehaltes an der Spitze der Kulturgüter steht. Ebenso wirksam sind hier Überlieferung und Verdichtung. Die erstere ist natürlich auf die öffentlichen Begehungen, also auf Kultus und Bekenntnis, beschränkt. Die letztere vollzieht sich an zwei verschiedenen Vorstellungskreisen, von denen der eine sich auf die gemeinsamen Veranstaltungen, der andre auf die Zwiesprache des Einzelnen mit seinem Gott bezieht. Der Verdichtungsertrag der letzteren Reihe kommt dabei der ersteren vielfach zu gut, da diese wegen ihrer größeren Anschaulichkeit viel stärker ins Bewußtsein fällt.

Wir können uns nunmehr dem eigentlichen Problem dieser Skizze zuwenden, nämlich der Frage, wie weit unsere Wertbildungen rationaler und wie weit sie irrationaler Natur sind. Werfen wir noch einmal einen raschen Rückblick auf die Vorgänge, denen die Wertbildung entspringt, die Überlieferung, die Verdichtung, die Assoziation nach Berührung und diejenige nach Ähnlichkeit, so sehen wir sofort, wie alle diese Vorgänge in sich keine Gewähr der Rationalität tragen. Schon der einzelne Gefühlseindruck braucht bekanntlich dem gedeihlichen oder schädlichen Charakter des einwirkenden Reizes durchaus nicht angemessen zu sein. Ebenso beruht jeder Verdichtungsprozeß auf einer Leistung des Gedächtnisses, die an die bekannten Schwächen dieses Mechanismus ihren Tribut zu zahlen in der Regel nicht umhin kann. Warum sollen ferner Objekte, die sich im Bewußtsein berühren, ihren Wert mit einander teilen oder welche Gewähr haben wir dafür, daß ähnliche Objekte gleich wertvoll für uns sind? Kurz, es ist mit dem Mechanismus der Wertbildung ebenso bestellt wie mit demjenigen, auf welchem die Bildung unserer Überzeugung beruht: so wenig der letztere die Garantie der Richtigkeit in sich enthält, ebensowenig der erstere diejenige der Angemessenheit. Ebenso sehr wie auf irrtümliche Über-

zeugungen müssen wir uns von vornherein auf irrationale Wertungen gefaßt machen und es muß uns fast als ein Wunder von Zweckmäßigkeit erscheinen, daß die Häufigkeit beider Unangemessenheiten nicht noch viel größer ist. Die Gefahren der Verfehlung, die uns hier entgegentreten, sind eng verquickt mit der Natur des Historischen überhaupt. Ist doch die Wertbildung in den meisten Fällen ein eminent historischer Prozeß, sofern ganze Reihen früherer Erlebnisse bei ihr den Gefühlston eines neuen Eindruckes bestimmen, indem von ihnen emotionale Nachwirkungen ausgehen, da wo die Vorstellungsseite dieser Vorgänge längst in Vergessenheit geraten ist. Historisch ist in diesem Sinne unser Bewußtsein freilich allgemein konstruiert. Schon die einfachen Wahrnehmungen enthalten neben den Empfindungsbestandteilen durchweg Reproduktionselemente, die auf früheren Empfindungen beruhen und den gegenwärtigen Eindruck meist im richtigen, bisweilen im irrigen Sinne ergänzen und modifizieren. Ebenso sind an der Überzeugung, die uns ein gegebener Tatbestand einflößt, fast immer und zwar meist in unübersehbarer Menge frühere Erlebnisse beteiligt, die, ohne daß sie uns zum Bewußtsein kommen, die ganze Deutung bestimmen. Und überall zeigt hier dieses Nachwirken des Vergangenen im Gegenwärtigen dieselben Licht- und Schattenseiten wie innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Gestalt des historischen Charakters unserer Zustände. Indem das Vergangene uns überall umgibt, überliefert und bewahrt es uns eine Fülle von erworbenen Nützlichkeiten, ohne die wir hilflos wären; vielfach aber kommen die früheren Erlebnisse auch in falscher und irreführender Form zur Geltung; und oft lassen sie die alten Verhältnisse auch da nachwirken, wo diese bereits durch völlig anders geartete ersetzt sind, die für die alten Erfahrungen und Lehren keine Verwendung mehr haben.

Gehen wir nun etwas ins Einzelne und beginnen wir mit den Wirkungswerten. Sie tragen, wie schon oben bemerkt, insofern intellektuellen Charakter, als sie latente Überzeugungen von der Tauglichkeit gewisser Mittel zu bestimmten Zwecken in sich enthalten. An der allgemeinen Häufigkeit der Irrtümlichkeit unserer Überzeugungen haben sie demgemäß ihren wohlbemessenen Anteil. Die objektive Zweckmäßigkeit der menschlichen Kultur darf uns nicht zu einer Überschätzung der subjektiven Planmäßigkeit und Besonnenheit des menschlichen Handelns führen, sowie diese selbst ohnehin schon leicht überschätzt wird. Tatsächlich zeigt uns schon die Erfahrung des täglichen Lebens, wie groß die durchgängige Unbesonnenheit des Menschen ist, teils infolge seiner allgemeinen Unfähigkeit zur klaren Überlegung und Vorausicht, teils infolge des trübenden Einflusses von Leidenschaften. Die Bedeutung der uns hier beschäftigenden Tatsachen wird dadurch erhöht, daß Wirkungswerte fortgesetzt die Tendenz haben sich in Eigenwerte umzuwandeln, indem der Zweck, dem sie dienen sollen, bei häufiger Wieder-

holung des Mittels in Vergessenheit gerät. Diesem Mechanismus entspringen ja wenigstens zum großen Teil die ethischen Werte. In der Tat beruhen so viele sittliche Probleme unserer Zeit, so z. B. diejenigen, welche sich auf die Fragen der Reproduktion und Übervölkerung, der Pflicht der Abstinenz auf diesem Gebiet und ihres Gegenteils beziehen, auf dieser Gefahr der Irrationalität. Die Meinungsverschiedenheiten über diese Dinge entstehen in der Hauptsache dadurch, daß den historisch überlieferten längst zu Eigenwerten erstarrten moralischen Anschauungen andere entgegentreten, die den Charakter neugebildeter Wirkungswerte tragen, denen das Gedeihen des ganzen Volkes oder der Rasse als oberstes Ziel vorschwebt. Überhaupt kann man, was viel zu wenig beachtet wird, von den meisten großen Kämpfen unserer Zeit, so von der Frauenbewegung, den Erziehungsproblemen, der Strafrechtsreform, der Friedensbewegung, sagen, daß die dabei auftretenden Meinungsverschiedenheiten sich vielmehr auf die Mittel als auf die letzten Ziele, d. h. die obersten sittlichen Güter beziehen.

Verwickelter, aber auch lehrreicher und interessanter ist der Sachverhalt bei den Eigenwerten. Hier muß der Begriff der Irrationalität zunächst noch näher klargelegt werden. Wir haben schon oben auf die latenten Überzeugungen hingewiesen, welche in der Regel auch die Eigenwerte begleiten und sich auf deren Quelle, Wirkungsbereich, Art und Stärke beziehen. Zunächst werden wir also überall da von einer Irrationalität reden, wo sich in einem dieser Punkte die Überzeugung als irrig erweist, wo also z. B. ein Wert fälschlich auf die Gesamtheit statt lediglich auf die Person des Wertenden oder auf ein ganzes Volk statt nur auf eine Teilgruppe oder Partei bezogen wird. Dabei ist aber die Unbestimmtheit der Vorstellungen zu beachten, die sich insbesondere auf die Art des Wirkens, auf die Beschaffenheit des von dem geschätzten Objekte erwarteten Glückes beziehen. Was ist unter diesem Glück gemeint? Ein Spielsüchtiger oder ein von einem verderblichen Ehrgeiz Befallener erklären, daß es ohne das von ihnen geschätzte Gut für sie kein Glück gibt. Sicherlich trifft das für ihre tatsächliche Verfassung zu. Anders würde ihre Schätzung ausfallen, könnten sie sich besinnen auf das, was überall auch nach ihrer eignen Meinung das Glück des Menschen ausmacht, und auf die Wirkungen, die sie von ihrem Gut zu erwarten haben, und demgemäß ihr Handeln einrichten. Von einer Irrationalität werden wir auch da sprechen, wo der wertende Mensch einer solchen Selbstbesinnung und Selbsterziehung an sich fähig ist und nur durch besondere Umstände gleichsam partiell unter sein durchschnittliches Niveau herabgedrückt wird. Es handelt sich hier also um den Fall, daß hinter dem Ideal der Lebensführung, das im ganzen in einem Menschen wirksam ist, einzelne seiner Wertungen zurückbleiben. Vielfach ist das z. B. bei dem Ekel der Fall — einer negativen Bewertung, die auf Verdichtungen oder Verschiebungen be-

ruht, deren Gefühlswirksamkeit oft durch einen kräftigen Akt der Selbstbesinnung aufgehoben werden kann.

Nachdem wir solchergestalt den Begriff der Irrationalität klargelegt haben, wollen wir der Reihe nach die verschiedenen Quellen der Wertbildung unter dem Gesichtspunkte der Irrationalität betrachten. Wir beginnen mit der Überlieferung. Selbstverständlich werden alle Fehler, die den schon bestehenden Wertungen anhaften, durch sie weiter fortgepflanzt. Davon abgesehen, können die überlieferten Werte dadurch irrational werden, daß sie auf neue Verhältnisse stoßen, zu denen sie nicht mehr passen. Wie groß in diesem Sinne die Wucht des Bestehenden gegenüber den Forderungen der Zweckmäßigkeit und Umwandlung ist, braucht nicht weiter erörtert zu werden. „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage."

In zweiter Linie kommt die Verdichtung inbetracht. Bei ihr haben wir auf die Schwächen des Gedächtnisses bereits hingewiesen: dieses betreibt vielfach eine falsche Statistik, indem es einzelne Erlebnisse viel besser als andere, z. B. die angenehmen Eindrücke stärker als die unangenehmen oder umgekehrt aufbewahrt. Die Wertschätzung eines Menschen oder eines Gegenstandes kann daher durch wenige eindrucksvolle Erlebnisse völlig einseitig bestimmt werden, denen gegenüber eine ganze Reihe abweichender wirkungslos bleibt. Im besonderen kommt z. B. der Unterschied zwischen dem Standpunkt des Handelnden und demjenigen des Zuschauers inbetracht. Die sittlichen Werte erheben bekanntlich den Anspruch, dem Standpunkt der Betrachtung zu entspringen, während der Handelnde parteiisch ist. Tatsächlich sind aber die sittlichen Werturteile, wie wir z. B. an der Beurteilung der Menschen oft erkennen können, häufig in ungebührlicher Weise von den persönlichen Erlebnissen und ihren Gefühlseindrücken beeinflußt. Ebenso wichtig ist die Rolle der Anschauung. Je anschaulicher und leichter faßbar etwas ist, je stärker es sich dem Bewußtsein aufdrängt, desto besser wird es beobachtet und desto stärker ist auch der begleitende Gefühlsvorgang und seine Nachwirkung. Daraus erklärt sich die übliche Bewertung z. B. des Alkoholgenusses oder der sexuellen Leidenschaft, sofern bei beiden die erfreulichen Wirkungen viel mehr in die Augen fallen als die verderblichen.

Verwickelter ist der Sachverhalt bei den Vorgängen der Verschiebung durch Berührungsassoziationen. Wir sahen oben, wie im Bereich der historischen Wertbildung die geschätzten Güter häufig ihren Wert von ihrer Umgebung oder Begleitung oder von anderen gleichzeitigen Zuständen, inneren Vorgängen oder Kundgebungen äußerer Anerkennung usw. erhalten oder miterhalten. Sie strahlen in solchen Fällen das erborgte Licht des Mondes aus oder wenigstens eine Mischung von Sonnen- und Planetenlicht. Natürlich braucht in solchen Fällen dem fraglichen Objekt

die Fähigkeit des Beglückens und Förderns eben infolge jener Verknüpfung nicht abzugehen. Symbole wie Fahne oder Altar können tatsächlich die größten Wirkungen ausüben und ebenso wird der Wert des Ehe- und Familienlebens nicht dadurch beeinträchtigt, daß in ihm vielfach eigene Arbeit, eigene Erlebnisse, Anerkennung durch andre und Gefühlswirkung der Überlieferung investiert ist; endlich kann auch ein so bescheidenes Symbol wie das des Eheringes ein erwärmendes Licht aussenden. Eine Irrationalität liegt jedoch vor in dem Irrtum über die eigentliche Quelle des Wertes. Indem bei dem früher näher erörterten Typus der Verschiebung vom Subjekt zum Objekt zwischen den subjektiven und objektiven Ursachen des Wertes nicht unterschieden wird, wird z. B. bei den vermeintlich rein ästhetischen oder rein ethischen Wertschätzungen, wie auch bei den Werten des Familienlebens nicht hinreichend beachtet, daß die eine der beiden beteiligten Quellen oft nicht ganz ungetrübter Natur ist, sofern bei ihr Eitelkeit, Rücksicht auf die Mode, sklavische Abhängigkeit von der Umgebung eine große Rolle spielt. Auch die Bewertung seltener Dinge gehört vielfach hierher, indem die durch sie bewirkte soziale Schätzung nur maskiert wird durch das vermeintliche sachliche Interesse, z. B. das gelehrte bei den antiquarischen Schätzen oder das Schmuckinteresse bei den Edelsteinen. Ähnliches gilt von dem Typus des Überstrahlens vom Kern zur Schale. Die Bewertung der jedesmaligen Schale ist in der Regel, an sich und als persönliches Erlebnis betrachtet, richtig: die Schale ist auf allen primitiveren Stufen des Bewußtseins von dem Kern für das ganze Seelenleben nicht zu trennen. Im einzelnen mag freilich oft dabei eine Überschätzung mit unterlaufen: denn den Fällen, in welchen die Zerstörung der Symptome auch den Verfall des von ihnen gehüteten idealen Gutes zur Folge hat, lassen sich andere gegenüberstellen, in welchen trotz gleich hoher Bewertung der Verlust des Symbols sehr bald verschmerzt wird. Im Prinzip falsch dagegen wird die in Rede stehende Bewertung, so wie sie sich aus der bloßen Behauptung des unmittelbaren Erlebnisses umsetzt in ein Urteil über die Quellen des Wertes oder der beglückenden Kraft. In diesen Fällen wird nämlich, indem zwischen Kern und Schale nicht oder nicht hinreichend unterschieden und der obwaltende kausale Nexus mithin nicht richtig erkannt wird, der Zusammenhang zwischen beiden als ein notwendiger statt als ein historisch gegebener und wandelbarer aufgefaßt. Irrational sind die historischen Werte ferner vielfach im Sinne der früher erörterten praktischen Selbstbesinnung. Symbole, überlieferte Formen, soziale Einflüsse in Gestalt der öffentlichen Meinung oder der Mode bestimmen unsre Wertungen mannigfach in einem Maße, das über die disponibelen sittlichen Kräfte hinausgeht. Wie sehr hierin so viele Schwierigkeiten unserer Zeit wurzeln, braucht nur erwähnt zu werden. Überhaupt, kann man sagen, gehört es zu den großen Tendenzen und Aufgaben unserer Epoche, auf vielen Gebieten die historischen

Werte zugunsten der systematischen zurücktreten zu lassen. Beruht schon die Entwickelung des modernen Staates gegenüber der alten Herrschaft der Sippe auf einer derartigen Verschiebung, so tritt uns noch deutlicher derselbe Vorgang entgegen in der heutigen Ausbildung so vieler neuer Organisationen von beruflichem oder rein idealem Charakter und der Bewertung der rein persönlichen Beziehungen, die sich lediglich auf der Geistesverwandtschaft aufbauen, gegenüber den Mächten des Familienlebens. Für den Inhalt unserer Muße und unsere persönliche Lebensführung sind die rein geistigen Kulturgüter und die Werte der Persönlichkeit offenbar im Vordringen begriffen gegenüber denjenigen Gütern, welche sich aus den Banden des Blutes ergeben.

Gegenüber den Verschiebungen durch Ähnlichkeits-Assoziationen können wir uns kurz fassen. Wir sahen oben, wie sie häufig zu einer Bewertung des Scheines und der bloßen Symptome gegenüber dem Inhalte führen. Daß diese Schätzungen vielfach unrichtig sind, liegt auf der Hand, zumal es sich bei den hier auftretenden Eigenwerten oft um ursprüngliche Wirkungswerte handelt. Welche große und schädliche Rolle in der Tat die weitverbreitete Schätzung des bloßen Scheines spielt, bedarf keines Wortes.

In vierfacher Form, können wir zum Schluß zusammenfassend sagen, belasten uns heute vorzüglich irrationale Wertungen: als Übergewicht des Historischen über die Forderungen des gegenwärtigen Lebens, als Übergewicht der Form über den Inhalt sowie der Autorität über die geistige Autonomie und als Übergewicht des Scheines über das Wesen. Das richtige Maß zu finden in den Rationalisierungen, die hier gefordert werden, das ist die schwere Aufgabe unsrer Zeit. Dieses Maß ist zunächst abhängig von dem jeweiligen Niveau des geistigen Lebens. Freilich ist dieses letztere dabei nicht als eine starre Größe aufzufassen, sondern steht zu allen einzelnen Betätigungen des Bewußtseins, insbesondere also auch zu den einzelnen Wertungen und deren Gesamt-Charakter im Verhältnis der Wechselwirkung, sodaß jede Umwertung im Sinne der früher erörterten Selbstbesinnung und Selbstkorrektur dasselbe erhöht. So hat die Einführung der Wissenschaft und Philosophie in die abendländische Gesittung, indem sie die rein subjektive Bewertung der Überzeugungen zugunsten einer objektiven zurückdrängte, außerordentlich segensreich auf den Gesamtcharakter des geistigen Lebens gewirkt; wo aber andrerseits die geistige Reife für eine derartige objektive Denkweise fehlt, da sehen wir sie durch ein Afterwissen ersetzt, welches in der häßlichsten Form den persönlichen Autoritätskultus zu einer neuen Blüte bringt. Die größten Wertwandlungen, die von unserer Zeit gefordert werden, liegen ohne Zweifel auf dem sittlichen Gebiet. Hier handelt es sich darum, daß wir uns darauf besinnen, daß die sittlichen Werte ihrer innersten Natur nach Wirkungswerte sind, die der Menschheit

zu ihrem Gedeihen, zur Entfaltung aller ihrer Anlagen, zur Erfüllung ihrer Bestimmung, zur harmonischen Entwickelung der Persönlichkeit, zur Mehrung der geistigen Güter, oder wie man es sonst ausdrücken mag, verhelfen sollen. Die Tendenz der sittlichen Werte alsbald zu Eigenwerten zu erstarren hat diese Tatsache bisher dem naiven Bewußtsein und meistens auch der wissenschaftlichen Auffassung verborgen gehalten. Kommt die neue Auffassung praktisch zur Geltung, so wird sie jedenfalls die Tendenz haben, den sittlichen Anschauungen statt ihrer bisherigen anscheinend absoluten Starrheit einen labileren, plastischeren Charakter zu verleihen und zugleich die Autonomie der Persönlichkeit gegenüber der Tradition viel mehr als bisher zur Geltung zu bringen — Wandlungen, die offenbar mit den größten Gefahren verknüpft sind, wenn sie nicht mit einer entsprechenden Erhöhung der intellektuellen Beweglichkeit und der Selbstzucht verbunden sind. Ferner aber — ein weiterer Grund, der eine gewisse Retardierung im Wertwandel notwendig machen würde —, enthält die heute erstrebte Selbstbesinnung auf die ethischen, ästhetischen und logischen Güter des Lebens und die damit verbundene Tendenz der Rationalisierung wegen der damit Hand in Hand gehenden Zurückdrängung des Historischen und der historischen Wertbildung eine starke Gefahr der Verarmung des Gemütslebens. Die heute so vielfach bemerkbare Beeinträchtigung der Güter des Familienlebens ist ein solcher schwerer Schatten — und hoffentlich nicht mehr als ein solcher —, den dieses neue Licht wirft. Gerade auf diesem Gebiet kann selbstverständlich von einem Verzicht auf die historische Wertbildung überhaupt keine Rede sein. So wie der schaffende Künstler und Denker in seinem Werke neben dessen objektiven Vorzügen sein eigenes Schaffen und Können liebt und lieben darf, ebenso dürfen Eltern in ihren Kindern das Forterben ihrer wertvollen Eigenschaften, die Betätigung ihrer Lebenskraft und die Frucht ihres Mühens schätzen und lieben. Freilich wird es nichts schaden, wenn wir uns mehr als bisher auf diese subjektiven Quellen des Glückes der persönlichsten Lebensgüter und der höchsten Berufsarbeit besinnen. Das Arbeiten und Können gehört ebenso wie die reife Persönlichkeit zu den sittlichen Gütern und der Stolz auf sie daher zu den berechtigten Regungen des Selbstgefühls; es darf und soll daher ausgesprochen, es muß anerkannt werden, daß das Selbstgefühl an allem, was wir als Altruismus, Pflichterfüllung und Hingabe schätzen, einen starken Anteil besitzt. Wohl aber ist danach zu streben, und damit wird freilich sachlich gar nichts Neues gesagt, daß die unlauteren Komponenten des in Rede stehenden subjektiv begründeten Glücksgefühles möglichst unschädlich gemacht werden. So wie die Liebe des Künstlers zu seinem Werke nicht in Selbstüberschätzung ausarten darf, so sollen die Eltern in ihren Kindern vor allem die guten Qualitäten lieben, statt in ihnen eine Quelle für die Befriedigung ihrer Eitelkeit zu suchen; sie sollen in ihnen

vorzüglich eine sittliche Aufgabe statt eine Gelegenheit zur Befriedigung ihres Spiel- und Geselligkeitstriebes erblicken.

So können wir allgemein als das große Poblem unserer Zeit auf diesem Gebiete hinstellen, überall da, wo die systematischen Werte die historischen zu verdrängen suchen, von diesen das Berechtigte und wahrhaft Edle zu wahren und hinüberzuretten; vieles, was für unsere Entwickelungsstufe davon zu eng und zu klein geworden ist, darf und soll dabei untergehen. Ist es zu viel gesagt, daß dieses Ziel auch dem großen Unglücklichen vorschwebte, der dieses Problem der Umwertung mit voller Wucht an seiner eigenen Seele empfand und sich von seiner Gewalt oft zerdrückt fühlte? Wie dem auch sei, schulden wir nicht Liebe und Verehrung dem rastlosen Fackelschwinger, dem stolzen Höhensteiger, der die dunklen Regionen unserer Wertbildung so unbarmherzig mit seiner Fackel erleuchtete, der so vieles an ihnen als morsch und wurmstichig erfand, der den alten Bau durch einen prächtigen neuen Tempel ersetzen wollte?

Was sollen wir von Herder lernen?

Von **Rudolf Wielandt.**

Im Jahre 1903 hatten wir ein Herderjubiläum (18. Dez. – Herders 100jähriger Todestag); es liegt nun schon weit hinter uns; hat es seine Aufgabe erfüllt?

Die Zahl der Festfeiern scheint doch verhältnismäßig gering gewesen zu sein. Vielleicht lag das Datum nicht so günstig. In manchen Fällen haben die Vorbereitungen zu einer größeren Kantfeier (12. Febr. 1904) Herder etwas in den Hintergrund gedrängt. Für die Schulen war er nicht recht populär; dem Redner bereitete die gerechte Zeichnung seines Charakterbildes Schwierigkeiten – so fiel die Rückerinnerung an Herder, soviel ich urteilen kann, nicht übermäßig reich und – nicht nachhaltig aus!

Ich habe das besonders bezüglich der Theologie bedauert. Durch die Studien, die ich zu der Schrift „Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen", Berlin 1904, zu machen hatte, hatte ich den Stand der theologischen Bemühungen um Herder vor dem Jubiläum ausreichend kennen gelernt, und erhoffte nun von der Feier eine, wie ich meinte, weit lebendigere und tiefere Beschäftigung mit ihm. Sie scheint mir im Grunde nicht eingetreten zu sein.

In dieser Allgemeinheit ist das Urteil allerdings nicht richtig. Abgesehen von neuen frischen biographischen Leistungen (R. Bürkner) hat O. Baumgarten, der Jahrzehnte hindurch innerlich mit Herder gelebt hat, aus seinem Erleben mit Herder Vorträge über „Herders Lebenswerk und

die religiöse Frage der Gegenwart", Tübingen 1905, geschöpft. Vor allem aber hat Herders Bückeburger Periode in H. Stephan einen gründlichen, weit zurückgehenden und tiefgrabenden Historiker gefunden. Vielleicht haben auch die neuen Bemühungen um die Geschichte der Theologie des 18. Jahrhunderts (Semler) und die Geburtszeit des deutschen Idealismus durch das Jubiläum neue Anstöße empfangen.

Der wichtigste jedoch, der mir ausgeblieben zu sein scheint, liegt für meine Empfindung auf dem Gebiet der Religionsgeschichte.

Im „Reisejournal" von 1769, jenem wunderbar gärenden Produkt eines genialen Kopfes, liegen die Programmpunkte einer tiefen Religionsgeschichte, wie sie kaum überbietbar sein dürften. Vor allem handelt es sich um die Tiefe dieser Forschung. „Religionsgeschichte" ist auch unser Schlagwort. Man sollte jedoch Herder lesen, wenn man ihre Methode bespricht.

Nicht minder aber seine zahlreichen Proben von religionsgeschichtlicher Forschung und Darstellung. Von seinem „Geist der hebr. Poesie" bis zu jener hochmodernen religionsgeschichtlichen Konfirmationskatechese vom Jahre 1802, hineingeflochten in seine „Fragmente über die neuere deutsche Literatur" und in seine heute noch stark anregenden, klaren „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit." Nach der Ausgabe von Matthias (5 Bde. Leipzig 1903) kann man auch nicht mehr von der Unzugänglichkeit solcher Schriften reden.

Dürfte Herder also ein sehr empfehlenswerter Führer zu einer vertieften Religionspsychologie sein, so verdienten wohl auch seine Blüteschriften auf der Höhe des Weimarer Aufenthalts, die Sammlung „Christliche Schriften", 1794–98, eine weit größere Würdigung, ja, Wirksamkeit.

Die meines Ermessens bedeutendste dieser Schriften, „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen", 1798, wird, vermute ich, durch das nur wenig spätere Erscheinen von Schleiermachers „Reden über die Religion" in den Hintergrund gedrängt worden sein. Wer die beiden Büchlein kennt, wird dies wohl verstehen. Dennoch wäre es unbillig, wenn es bei dieser Verdunkelung der Herder'schen Schrift bliebe. Sie ist eine klare Herausarbeitung der Religion aus dem Dogma, gelegentlich mit altertümlichen Begriffen, doch im Wesen modern, und eine Beschreibung des „Wesens des Christentums", wie wenigstens der Referent sie nirgends sonst kennt, in gleich wundervoller Form wie Weichheit und Tiefe der Empfindung, dabei von edelster Kühnheit.

Wäre es noch ein drittes, was der heutige Theologe noch unbedingt an Herder lernen muß, so ist es die Berührung der eigenen innersten Person mit allen Strömungen der Welt, des Geistes- und des physischen Lebens. Herder war in erster Linie empfindender Mensch und dies menschlich-Allseitige ward der Stempel seiner Theologie. Der Mensch stand vor

dem Theologen, und das dürfte für alle Zeiten eine tiefe und wahre Losung sein!

Berichte.

Zur neuesten russischen Religionsphilosophie.

Von T. G. Masaryk.

Die akute Krise, die Rußland gegenwärtig durchmacht, ist nicht bloß politischer und sozialer, sondern auch kirchlich-religiöser Natur; direkt tritt das kirchlich-religiöse Moment schwächer in Erscheinung, aber es ist vorhanden und hat eine große Bedeutung. Die religiöse und kirchliche Frage bildet seit Nikolaus II. – und schon früher – das Grundthema der philosophischen und literarischen Diskussion, wie aus der Entwicklung der russischen Literatur seit Puschkin bis zu Dostojevskij und Tolstoj zu ersehen ist; das, was in Rußland an originellerem philosophischen Denken vorhanden ist, ist wesentlich Religionsphilosophie. Die politische und soziale Bewegung der Gegenwart – die Revolution – ist durch die russische Religionsphilosophie mächtig vorbereitet worden; daß die praktische Revolution selbst direkt politischer und sozialer Natur ist, erklärt sich aus der dominierenden Stellung, die der Staat in der russischen Theokratie einnimmt. Übrigens war das Verhältnis der Religionsphilosophie zur praktischen Revolution überall ähnlich – z. B. in Frankreich und in Deutschland; die hegelsche Linke ist philosophisch vor 1848 aufgetreten.

Ich habe russische Theokratie gesagt. Auf den Begriff: Theokratie kommt es in diesem meinem Berichte gar sehr an. Die Religionsphilosophen werden sich, nach meiner Ansicht, in ihrer Analyse der religiösen Fragen der Gegenwart der Tatsache nicht genug bewußt, daß in allen christlichen Ländern der Staat und die Kirche eine einheitliche Organisation, eben die Theokratie, ausmachen. Von Rußland pflegt man das wohl zuzugeben und man spricht dann von seinem „Caesaropapismus"; allein die Theokratie ist die allgemeine Form der bisherigen gesellschaftlichen Organisation. Ich betone diese meine Auffassung, um meine Stellung gegenüber der russischen Theokratie zu präzisieren und auf den Kernpunkt der gegenwärtigen russischen Religionsphilosophie von vornherein ausdrücklichst hinzuweisen. — —

Im Jahre 1902 und 1903 wurden in Petersburg religions-philosophische Diskussionen veranstaltet. Eine ständige religions-philosophische Gesellschaft wäre wohl kaum gestattet worden; es ist wunderbar genug, daß solche öffentliche Diskussionen erlaubt wurden. Es versammelten sich Theologen und Literaten; den Vorsitz führte der Bischof Sergius von Jamburg; in der Zeitschrift „Neuer Weg" wurden Berichte über die Diskussionen veröffentlicht, eine vollständigere Separatausgabe wurde erst heuer

von der Zensur gestattet. Über diese Ausgabe will ich berichten, sofern sie die Diskussion über die wichtigsten religions-philosophischen Fragen des gegenwärtigen Rußlands enthält.*)

An den Diskussionen haben von kirchlicher Seite nicht nur hohe Würdenträger und Priester, sondern auch mehrere Professoren der Theologie teilgenommen; auf Seite der Laien haben sich, charakteristischer Weise, keine Universitätsprofessoren, dagegen um so lebhafter einige Schriftsteller beteiligt. In Europa sind Mereschkovskij und Wolkonskij bekannt; von ersterem sind in letzter Zeit historische Romane übersetzt, von letzterem sind die amerikanischen Vorlesungen über die russische Literatur bekannt geworden. Außer den beiden sind noch Rosanov und Minskij zu nennen. Mereschkovskij hat seine Religionsphilosophie in einem ausführlichen Werke über Dostojevskij und Tolstoj niedergelegt, Rosanov hat ein Buch über die Legende vom Großinquisitor bei Dostojevskij, über die Ehe u. m. a. geschrieben, Minskij ist mit seiner „Religion der Zukunft" (1905) aufgetreten. Außerdem wäre noch der Publizist Filosofov zu nennen.

Es mag gleich betont werden, daß die Hauptführer der Diskussion, Mereschkovskij und Minskij zur Dekadenz oder, wie sie auch genannt werden, zu den „Symbolisten", „Modernisten", „Neuen Dichtung", „Neoidealisten" gehören; auch Rosanov wird manchmal zu der Gruppe gezählt. Gemeinsam ist allen das Eintreten für die Religion gegen den Liberalismus, sonst sind im Einzelnen und in der Gesamtanschauung und Richtung nicht unbedeutende Unterschiede. Aber das Charakteristische der gegenwärtigen religiösen Bewegung ist eben das Anwachsen des Mystizismus; die Religion wird direkt als Mystik und nur als Mystik gefühlt und verteidigt.

Die Diskussion hat sich mit fünf Grundfragen beschäftigt. Ganz natürlicher Weise ward die Untersuchung mit der Erörterung über das Verhältnis der Intelligenz zur Kirche eröffnet; der Übergang zu Tolstoj war damit von selbst gegeben, in seiner Exkommunikation hat die Kirche das Verhältnis zur Intelligenz ex cathedra formuliert. An dritter Stelle ist die Gewissensfreiheit behandelt worden, wobei vornemlich das Verhältnis des Staates zur Kirche zur Sprache kommen mußte. Am ausführlichsten wurde das Problem der Askese und Ehe behandelt, verhältnismäßig kurz sind die Besprechungen über die Entwicklung des Dogmas, speziell über die Frage, ob die russische Kirche neue Dogmen formulieren dürfte.

Das Verhältnis der Intelligenz zur Kirche, der Philosophen und Schriftsteller zu den kirchlichen Theologen formuliert Mereschkovskij im Sinne so ziemlich aller Laien mit den Worten: Überhaupt ist uns, den Profanen, an den Theologen der Mangel an Verwunderung, Innerlichkeit, der Mangel aller künstlerischen Bewegung am auffallendsten . . . . Wir sind die auf das Hochzeitsfest nachträglich gerufenen — die Zöllner, Sünder, die verlorenen Söhne, die Wegelagerer, Barfüßler, Anarchisten, Nihilisten

*) Berichte der Petersburger religions-philosophischen Versammlungen (1902—1903), Petersburg, 1906, XIII, 531 S.

. . . . Und doch glauben wir, vielleicht, mehr als Ihr, oder genauer gesagt, wir glauben schon anders als Ihr. Wenn die Kirchenwände, antwortet im Namen der offiziellen Theologen der Archimandrit Antonin, mit allen möglichen Instrumenten durchbrochen werden, dann ist die Innerlichkeit zur Verstopfung der Breschen ein allzu zartes Material.

Mereschkovskij hat an Jesus gedacht, wie er als Arzt die Kranken aufgesucht hat; die russische Kirche sucht diese Kranken nicht auf, denn sie fängt schon an zu zweifeln, ob am Ende die Kranken nicht gesunder sind als ihre Gesunden. Der Theologe Ternavzev wenigstens hatte den Mut zu gestehen, daß die Kirche gegen den Ansturm der ganzen modernen Kultur schon machtlos ist und er stellt der Intelligenz das Zeugnis aus, daß in ihr, trotz ihres Unglaubens, potentiell eine eigentümliche Art von Frömmigkeit verborgen liege. In concreto versteht Ternavzev unter dem Unglauben der Intelligenz den Atheismus und darum lautet die Aufgabe, die er der Kirche als Mission unter der Intelligenz anempfiehlt, eigentlich: Mission unter den Atheisten. Hic Rhodus, hic salta.

Die Ausführungen Ternavzevs gehören zu den bedeutendsten Leistungen in der ganzen Diskussion; er selbst sagt von sich, daß er Theologe, wenn auch kein Priester sei, und insofern rettet er die russische Theologie, denn die Ausführungen der übrigen Theologen, der Professoren und Würdenträger, sind sehr schwach und geben der Charakteristik Mereschkovskijs ganz Recht. Die Kirchenbreschen können eben mit zartem Material nicht ausgebessert werden, sagt der Archimandrit ganz naiv und im Vollbewußtsein seiner Macht, d. h. seiner politischen Macht; höchstens begnügt er sich als mit einer geistigen Waffe — mit dem „logischen Hobel" der kirchlichen Dogmen und Vorschriften, der wird mit dem „neuen Typus" der Frömmigkeit schon fertig, natürlich unter Assistenz des Staates.

Warum die russische Kirche diese Assistenz des Staates hinnimmt, hat mit großer Offenheit der Priester Potjechin in der „Umschau für Mission" eingestanden: „Wir segnen die Staatsgewalt in Rußland, beginnend mit dem Gesalbten des Herrn, unserem frommen Zaren, und mit seinen Dienern, mit allen den Gubernatoren, Richtern, Kreisrichtern, Polizeivorstehern und Polizisten endigend, die den Propagatoren der „Gewissensfreiheit" so verhaßt sind, weil dieselbe der Kirche zu Hilfe kommt, die Freiheit des Abfalles und der Verführung verhindert und den Hirten und ihren Weidlingen Zeit gibt sich zu bessern und zu stärken, auf daß diese zuletzt ihre Kraft erlangen, gedeihen und die ihnen von Gott anvertraute Herde beschützen und retten mögen." Fürst Wolkonskij zitiert diesen Ausspruch mit Recht als charakteristisch; in der Tat ist hier in populärer Weise das ausgedrückt, was die Theologen über die eigenartige Passivität der russischen Theologie und Kirche in ihren verschiedensten Formeln zu sagen wissen, die alle schließlich darauf hinauslaufen, daß die absolute Wahrheit der geoffenbarten Orthodoxie der russischen Kirche vom Staate beschützt werden müsse, weil es eben der orthodoxe, der christliche Staat sei und der Staat eben als Staat das Schwert zu führen hat.

Ternavzev pflichtet darum der Ansicht des Bischofs Nikanor von Orlov bei, daß die Lehre von der Gewissensfreiheit in sich selbst eine Absurdität einschließe. Der Bischof von Orlov hat allerdings einen absurden Beweis für seine These geführt (das Gewissen ist ein Richter, der Richter ist durch das Gesetz beschränkt, ergo wer „Gewissensfreiheit" sagt, sagt eine Absurdität aus), aber in der Sache lehrt auch Ternavzev, im Christentum sei immer das Schwert — ja etwas Ärgeres gewesen, nämlich der Schwefelgeruch für diejenigen, die es nicht annahmen. Diese Intoleranz und Gewaltsamkeit, führt Ternavzev aus, ist im Wesen des Glaubens selbst begründet und es ist nicht aufrichtig, wenn die Gläubigen das aus falscher Scham nicht frank und frei zugestehen wollen.

Ternavzev betont in seiner Argumentation den Begriff: Glaube mit Recht; der Kritik muß es frei stehen zu fragen, inwieweit er die Begriffe: Glaube — Religion — Kirche gleichsetzen möchte. Diese Frage ist umsomehr geboten, als Ternavzev mit den Verteidigern der Gewissensfreiheit darin übereinstimmt, daß der russische Staat die Kirche und ihre Lehren nicht als christlicher Staat schütze — Ternavzev gibt ohne Zaudern zu, daß der russische Staat nicht religiös, nicht christlich sei. „Macht haben — heißt schuldig sein. Macht über alles haben — heißt an allem schuldig sein . . . nicht vor dem Ideale eines abstrakten Guten, sondern vor Gott, vor dem Richter, vor Christus, der die Welt besiegt hat. Die Zeit kommt heran, da die Frage über Christus für die Macht zur Frage über Leben und Tod wird . . ." Ich verstehe den russischen Theologen und eifrigen Kirchenmann, aber ich verstehe ihn anders als er sich selbst verstehen möchte: es ist der innere Zwiespalt, der seinen Glauben bedroht — darum auf der einen Seite das Verständnis für die modernen Atheisten, auf der anderen Seite das Verständnis für Pobjedonoszev und dessen Exkommunizierung Tolstojs: die allerheiligste Synode habe dadurch für die wahre christliche Lehre Zeugnis abgelegt . . .

Aus diesem Zwiespalt, aus diesen Gegensätzen rettet sich Ternavzev durch die apokalyptische Hoffnung auf die neue Weltkirche. Apokalyptische Utopien sind für die russische Religionsphilosophie sehr charakteristisch; sie gehören zur Signatur der bewegten und aufgewühlten Zeit, mit ihrem Gefühl der Beunruhigung über den Verfall des Staates und des Volkes, wie Ternavzev trauert.

Rußland steht, so glaubt und hofft Ternavzev, „an dem Rande der Geschichte", Rettung kann nur eine neue Offenbarung bringen, auf deren Grundlage die neue Johanniskirche entstehen wird. Die bisherige Kirche hat nicht die innere Kraft, die Bedürfnisse der Zeit zu befriedigen.

Nach Ternavzev ruht die Kirche auf zwei Dogmen, der Offenbarung der Trinität und der Gottmenschheit des Heilandes; darin hat die Kirche ihr festes Fundament der Theologie und Christologie — aber die geoffenbarte Anthropologie fehlt, die Kirche kennt das Geheimnis des Menschen nicht. Darin war die Kirche negativ und hat darum die Askese so einseitig und verfehlt durchgeführt. Luther hat dieser Negation für immer ein Ende gemacht; durch den Protestantismus ist der Humanismus ins Leben ge-

rufen worden, der schon in seinem Namen dies Programm der der Kirche fehlenden Lehre über den Menschen trägt.

An dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion ist das Verhalten Ternavzevs zu den christlichen Kirchen beachtenswert. Den Katholizismus faßt Ternavzev als religiöse Rettung des verfallenden Heidentums auf: die apostolische und biblische Theologie und Christologie verknüpft mit der heidnischen Anthropologie — das ist der Katholizismus. Ternavzev denkt dabei nur an den vorschismatischen Katholizismus. Die Bedeutung der ökumenischen Konzilien sieht er in der Vereinheitlichung der Offenbarung, der Kirche, des Imperiums und der Philosophie. Der Protestantismus ist ihm keine Häresie und keine Sekte, sondern eine Überspannung des berechtigten Protestes gegen das negative Prinzip der Kirche.

Es ist interessant zu sehen, wie der russische Theologe seinen Begriff: Katholizismus unmerklich auf den römischen Katholizismus ausdehnt und dadurch seine eigene Kirche aus den Augen verliert; nicht weniger beachtenswert ist die Stellung zum Protestantismus. Die erhoffte Offenbarung wird vor allem die beiden sich katholisch nennenden Kirchen begraben und die wahre allgemeine, allweltliche Kirche begründen.

Der eigentliche Prophet der Johanneskirche ist jedoch Mereschkovskij. Er erwartet keine Kirchenreform, von der auch in Rußland gesprochen und geschrieben wird, die „vierdemonsionale" Kirche der wahren Liebe wird die drei bisherigen Kirchen beseitigen und ihre Einseitigkeiten überwinden. Wichtig an dieser apokalyptischen Geschichtskonstruktion ist der Umstand, daß er die Zukunftskirche nicht als Entwickelung der russischen Kirche ansieht.

Freilich muß konstatiert werden, daß Mereschkovskij die Liebe des Johannes stark ins Heidnische umgesetzt hat, mindestens im Sinne von Daphnis und Chloe („Daphnis und Chloe, Altgriechische Erzählung von der Liebe eines Hirten und einer Hirtin auf der Insel Lesbos", so lautet der Titel der Übersetzung der Dichtung von Longus, die Mereschkovskij 1904 veröffentlicht hat). Mereschkovskij's Johanneskirche wird de facto eine neue Renaissance einleiten, und dafür sieht er, nach seiner Theorie, in sich selbst einen historischen Beweis: die Dekadenz und der Symbolismus in der Dichtung geht immer der Renaissance vorauf.

Doch damit kommen wir zu den religionsphilosophischen Grundlagen Mereschkovskijs und der russischen Religionsphilosophen überhaupt. Und da springt vor allem die Tatsache in die Augen, daß in den Petersburger Diskussionen die Religion durchweg in ihrem Wesen als Mystizismus gefaßt wird, sowohl von ihren Verteidigern als auch von ihren Gegnern. Die Einen rufen nach Religion, weil sie Mystik ist, die anderen sind gegen die Religion, weil sie Mystik ist; aber die Ansicht, die Religion sei eben Mystik, ist allgemein.

Am schroffsten formuliert seine Mystophilie Mereschkovskij. Mereschkovskij verwirft die Dogmen und die Theologie, die ihm nichts anders als eine Form des irreligiösen Positivismus ist, und er wiederholt besonders seine ältere Anklage gegen Tolstoj als Nihilisten und Antichristen, weil er das Wesen der

Religion in der Sittlichkeit sehe. Gegen diese Identificierung und selbst Vermengung der Religion mit der Sittlichkeit protestiert Mereschkovskij ganz entschieden: „Die Verbindung (der Menschen) geschieht nicht aus Liebe, sondern in Gott, nicht in den Tugenden, sondern in den letzten Prinzipien." Die Intelligenz muß sich nach Mereschkovskij zur Gottmenschheit Christi bekehren, sonst gelangt sie höchstens zum Ideal der Sozialdemokratie („Ideal der Durchschnittssättigung") oder, wie er es in einer unlängst erschienenen Arbeit formuliert hat, zum Ideal des letzten Menschen Nietzsche's, der an seiner vollkommenen Zufriedenheit und am geistigem Tode des Atheismus sich entkräften wird.

Auch Rosanow ist Mystiker, der jedes organische Keimen, jedes Blättchen als religiös auffaßt, gegenüber dem anorganischen, gänzlich liebeleeren Stein („Petrus"), an den er auch durch die kirchlichen Theologen und ihr Bibliothek- und Administrationschristentum erinnert wird.

Wie ersichtlich sind die vorgebrachten Ansichten über das Wesen der Mystik und speziell der religiösen Mystik bei Mereschkovskij und Rosanow trotz der Ähnlichkeit nicht identisch; Mereschkovskij ist ausgesprochener Dekadent, Rosanow ist mehr Naturmystiker à la Rousseau. Beide jedoch und ebenso die anderen Religionsphilosophen haben das Wesen der Mystik und Religion nicht sonderlich kritisch behandelt und dargelegt. Das gilt auch von dem Gegner des Mystizismus, Ternavzev, der die Mystik für Krankheit des Geistes, Gefangenschaft und Umnachtung, Unverstand erklärt, aber die Religion und auch die Religion der Zukunftskirche auf dem Mysterium*) der Offenbarung begründet; Ternavzev sieht in der Offenbarung das Gegenteil der Mystik, Freiheit und Geist. Es ist zu bedauern, daß Ternavzev diese seine Ansicht nicht genauer präzisiert hat; seine Ausführungen über die zu erwartende neue Offenbarung sind geeignet, seine Unterscheidung zwischen Mystik und Offenbarung abzuschwächen. Ternavzev ist nämlich ebenfalls von der Verschiedenheit der Religion und Sittlichkeit überzeugt, er erwartet die neue Offenbarung gerade über die sittliche und soziale Natur des Menschen — die einfache, natürliche Liebe des Humanismus genügt ihm nicht.

Die Scheidung der Sittlichkeit von der Religion führen die Russen überhaupt sehr energisch durch; in diesem Punkte stehen sie besonders dem Protestantismus und den protestantischen Religionsphilosophen und Theologen schroff gegenüber, auch dann, wenn sie, wie eben Ternavzev, den Protestantismus anerkennen. Es überrascht darum nicht, daß auch Minskij, der sonst die Mystik mit seinem Positivismus gerne ausgleichen möchte, ganz pathetisch ausruft, die Sache der Religion sei endgültig und für immer verloren, wenn dieselbe mit praktischer Moral identisch wäre. Filosofov jedoch sieht die Trennung der Intelligenz von der kirchlichen Religion eben darin, daß die Intelligenz die Liebe zum Nächsten, die Kirche die Liebe zu Gott predigt.

*) Ternavzev wird sich der rein sprachlichen Mitbegründung seiner Ansicht nicht bewußt: im russischen bedeutet das Wort für Sakrament und Gnadenmittel (tajna) auch das Geheimnis, Geheimnisvolle. Und Ternavzev identifiziert das Dogma mit der mysteriösen Offenbarung.

Der starke mystische Zug der modernen russischen Religionsphilosophen kommt auch in der Beurteilung der Askese und Ehe zur Geltung. Die Theologen und besonders die Mönche kommen da als Verteidiger des Cölibates mit den Laien in schroffen Gegensatz; die Theologen machen die verschiedensten Konzessionen, aber über den Dualismus der gewöhnlichen Priester- und ausnahmsweisen Mönchsmoral kommen dieselben bei allem scholastischen Witze, den sie in der Auslegung der hl. Schriften und Kirchenväter verbrauchen, nicht hinweg. Ihnen gegenüber verteidigen Rosanow und Mereschkovskij die Ehe resp. die Liebe, die sie zum Kirchenchristentum in entschiedenen Gegensatz stellen, indem sie das Wesen der christlichen Moral überhaupt in der Askese sehen.

In den Ausführungen Mereschkovskij finde ich nichts neues und bedeutendes — die Tiraden der Pariser und Berliner Dekadenz werden in Petersburg nicht annehmbarer; Rosanov ist klarer und sympathischer, sofern er auch von den tatsächlichen sittlichen Verhältnissen des russischen Ehe- und Familienlebens besonders unter der russischen Intelligenz ausgeht und die kirchliche Gerichtsbarkeit in Sachen der Ehescheidung mit guten Argumenten angreift und bloßstellt. Beachtung verdient auch hier Ternavzevs Erklärung, warum die Ehe mit Recht ein Sakrament sei; Ternavzev sieht in der Ehe die Offenbarung — (das Wort erhält hier einen anderen Sinn als es bei Ternavzev gewöhnlich hat!) — des Fleisches, Mann und Frau erhalten in und durch die Ehe ein neues Gewissen, nämlich das soziale Gewissen, denn die Ehe hat einzig und allein die Propagierung nicht des Menschengeschlechtes, sondern der religiösen Gesellschaft zum Zwecke.

Diese Wendung des kirchlichen Sakramentes ins Soziale führt Ternavzev sehr geschickt und originell durch; das Sakrament wird so zum Ausdruck des Glaubens an ein gerechtes irdisches Ideal der religiösen Gemeinschaft. Zugleich findet Ternavzev derart die Versöhnung zwischen Ehe und Askese — die christliche, oder genauer gesagt, die religiöse Ehe ist die Vollendung des asketischen Ideals.

Gegenüber der geheiligten und heiligen Geschlechtsverbindung sieht Ternavzev in der unreligiösen Gemeinschaft der Geschlechter die dämonische Offenbarung des Fleisches; die Wollust wird psychologisch als Kindesmord enthüllt — der Zweck der Ehe, die Kindererzeugung wird negiert und vereitelt; von da aus ist das Auswachsen der Sinnlichkeit zum gedanklichen Allmorde gegeben, wobei Ternavzev die pathologische Beziehung der Wollust zur Grausamkeit und zum Morde rein psychologisch und geradezu erkenntnistheoretisch zu formulieren sucht.

Sind die Ausführungen der diskutierenden Schultheologen in den bisher berührten Gebieten nichts weniger als stark, so würde ein näheres Eingehen auch auf das engste Gebiet des eigentlichen theologischen Wissens und Denkens wenig Belehrung bieten. So z. B. ist mir aufgefallen, daß Leporskij die Formulierung der Dogmen in der Kirche immer als explicite, nie als implicite erklärt; abgesehen davon, daß sich Leporskij in Gegensatz zu den eigenen russischen Dogmatikern setzt, würde ein konsequentes Zuende-

denken der Ansicht zu einer Lehre von der Inspiration und Offenbarung führen, die selbst einem russischen „Orthodoxen" zu denken gäbe.

Man sieht eben auch an den Petersburger Diskussionen, daß die russische Theologie an der Absolutheit und Starrheit ihrer Kirche leidet; dazu kommt der bequeme und die Starrheit zur Bequemlichkeit der Theologen umbildende Einfluß der europäisch-theologischen Literatur. Seit langem kann man an der russischen Theologie beobachten, wie dieselbe gegen die Protestanten die katholische, und gegen die Katholiken die protestantische Literatur benutzt. Aus beiden Literaturen wird sodann das apologetische Material gegen die Wissenschaft und Philosophie geschöpft, so daß eigentlich nur die Bekämpfung des Raskol und der Altgläubigen, hie und da einiger Sekten eigenes Nachdenken und zumal auch historisches Forschen erheischt. Aber da hilft eben auch immer wieder und überall und gegen alle der Staat, der praktische Vollstrecker des quod utique, quod semper, quod ab omnibus, das Leporskij ganz besonders für seine Kirche in Anspruch nimmt.

In historischer Beleuchtung zeigt sich die Petersburger Diskussion von dem großen Gegensatz und der Autorität der beiden Dichter-Denker Dostojevskij — Tolstoj durchaus beherrscht. Die russische Religionsphilosophie der Neuzeit ist tatsächlich durch diese beiden Denker wesentlich bestimmt. Es sind die Probleme, die die beiden in ihren Werken dargelebt haben, die uns in der russischen philosophischen und schönen Literatur immer wieder begegnen, aber nicht nur die Probleme — auch die Art und Richtung des religiösen Denkens und Fühlens wird von den Jüngern miterlebt und nachgeahmt. Mereschkovskij formuliert diesen Gegensatz als Gegensatz zwischen religiösem Mystizismus und Rationalismus — in der Hauptsache mit Recht, obwohl eine genauere Analyse Dostojevskijs diese Gegenüberstellung nicht unbedeutend modifizieren würde. Bei Tolstoj ließen sich entschieden protestantische Einflüsse geltend machen, während Dostojevskij der französischen und damit, wenn auch indirekter, der katholischen Literatur vieles zu danken hat. Jedenfalls ist der Gegensatz Tolstoj-Dostojevskij der Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus, allerdings auf russisch-orthodoxer Grundlage.

Sehr bedeutend ist in den Petersburger Diskussionen auch der Einfluß des Philosophen Solovjev fühlbar. Zwar wandelt Solovjev religiös die Wege Dostojevskijs; aber Solovjev hat den Gegensatz des Mystizismus und Rationalismus in aller Tiefe selbst qualvoll durchlitten, Solovjev, der Mitarbeiter an dem liberalen „Boten Europas" und der Verteidiger der Wissenschaft, hat Tolstoj als Antichristen hingestellt, auch hat er Mereschkovskij, Minskij u. anderen das literarische Genre der Legende vorgearbeitet. In letzter Instanz hat freilich auch hier Dostojevskijs Legende vom Großinquisitor gesetzgeberisch gewirkt.

Solovjev hat auch die apokalyptische Vision der Johanneskirche neu formuliert, Mereschkovskij auch Ternavzev u. a. folgen da seinen Spuren, aber wiederum auch Dostojevskijs und der Slavophilen, besonders Kirjejevskijs und Chovjakovs. Auf die geschichtsphilosophischen und religionsphilosophischen Lehren dieser (nicht aller!!) Slavophilen ist die „Magik

des Messianismus" Rosanovs und der dekadenten Apokalyptiker zurückzuverfolgen.

Die Slavophilen haben den Gegensatz des religiösen Mystizismus und Rationalismus als die ersten genauer zu ergründen und durch diesen Gegensatz auch den Unterschied von Rußland und dem Westen zu erklären gesucht. Schelling mit seiner Johanniskirche war der Lehrer der Slavophilen mit ihrem Messianismus, der Hoffnung auf die Errettung nicht nur Rußlands, sondern der ganzen Menschheit durch die neue russische Johannes-Kirche.

Ihren Gegensatz zu den „Westlern", den Verteidigern der Europaeisierung, steigern die Slavophilen zum Gegensatz des ganzen Ostens und Westens; so kommt das Problem des Byzantinismus und seines Einflusses auf Altrußland zur Sprache, das Problem, das auch in den Petersburger Diskussionen von Rosanov u. a. behandelt wird und das bis zur Stunde die russischen Theologen und Religionsphilosophen nicht los läßt. War der Einfluß von Byzanz auf Rußland segensreich und gut oder schlecht? War Byzanz, seine Kirche und Kultur überhaupt wertvoll? Wertvoller als die Kirchen und die Kultur des Westens? Und wie verhält sich eigentlich die russische Kirche und Kultur zur Kultur und Kirche Byzanzs? Kann man beide so ohne weiteres identifizieren, wie es die Slavophilen getan?

Mit der Frage der Slavophilen über Wesen und Wert Rußlands und Europas muß die russische Religionsphilosophie nolens volens immer wieder auf die Reform Peters eingehen. Mereschkovskij zeichnet in seiner Trilologie Peter als den Antichristen und verhilft derart den Raskolniken zu literarischer Anerkennung, die Peter als den Antichrist gehaßt haben. Daß die russischen Denker und Schriftsteller von der Idee des Antichrist geradezu verfolgt werden, ist ein Zeichen der tiefen inneren Aufregung ,in der sich die denkenden Russen Jahrzehnte und Jahrzehnte befinden. Dostojevskij hat den Antichrist im Nihilismus gesehen, den er als Atheismus dem Sozialismus und — Katholizismus gleichgesetzt; Solovjev erklärt als Antichristen Tolstoj, Mereschkovskij Tolstoi und Peter; neuestens ist auch Andrejew vom nihilistischen Antichristen beunruhigt. Eine große Wandlung der Ansichten: vor Peter haben die Russen den Antichrist in Mohamed gesehen; die ersten sind die Raskolniken, die den Antichrist in Rußland selbst finden — bis auf die Gegenwart regt das orthodoxe, das einzig rechtgläubige Rußland der russische Antichrist auf. Genauer besehen ist es der Nihilismus und seine verschiedenen typischen Repräsentanten, die seit Dostojevskijs Raskolnikov und Ivan bis zu Adrejevs Savva das moderne Rußland beunruhigen. . . .

Wenn wir die Probleme der neuesten Religionsphilosophie auf die ersten Slavophilen zurückführen, so dürfen wir auch der bedeutenden Gegner der Slavophilen, der geistigen Führer der radikalen und revolutionären Richtungen und Parteien nicht vergessen. In Rußland ist die Philosophie mit der Revolution noch immer innig verbunden, auch — die Religionsphilosophie. Bjelinskij war und ist bis heute der große Prediger der fortschrittlichen Ideen; ihm folgte Herzen und Bakunin und diesen folgte Tschernyschevskij, Dobroljubov, Pisarev, die russischen Sozialisten und Individualisten, die heute noch gelesen, befolgt oder verurteilt werden.

Mit Bjelinskij, Bakunin und Herzen war der Einfluß Hegels und der Hegelschen Linken gegeben — ganz besonders war es Feuerbach, der die Russen mit seinem Wesen des Christentums und seinem Anthropologismus von der kirchlichen Religion „entnüchtert" hat, wie Herzen sich ausdrückt. Feuerbachs „Wesen des Christentums" wird erst jetzt zensurfrei in Rußland gedruckt, Feuerbachs Religionsphilosophie wirkt auf die Russen beständig und sehr stark. In den Petersburger Diskussionen merkt man den Einfluß an Ternavzev, Mereschkovskij, Rosanov u. a.

Wollten wir endlich die wichtigsten und stärksten Einflüsse der westlichen Philosophie auf die neueste russische Religonsphilosophie bloslegen, so würden wir umsonst nach den greifbaren Wirkungen der europäischen Schulphilosophen suchen, obwohl dieselben den Russen bekannt sind. Dagegen sind es die Schriften derjenigen Schriftsteller, die den Feuerbachschen Materialismus verstärkt und ergänzt haben — Marx, Lassalle, Schopenhauer, Darwin, Comte, Spencer, Nietzsche, Renan und einige andere sind es, die auf die Russen, da anziehend dort abstoßend, wirken. Seit Bjelinskij, Bakunin und Herzen ist es das Grundproblem des Materialismus und Atheismus, das die Gemüter in Rußland immer wieder von neuem aufwühlt. Für die Russen lautet die Frage in concreto: Hat Bjelinskij Recht, der das russische Volk für ein im Grunde atheistisches Volk erklärte und seine Anhänger auf Feuerbach und die Sozialisten hinwies, oder hat Dostojevskij Recht, der das russische Volk zum Gottesträger machte und dem russischen Denken die Überwindung des Atheismus und Materialismus als nationale und universale Aufgabe auferlegte. Der russische Mönch werde Rußland und Europa, werde die Welt retten. . . .

Zwischen Bjelinskij und Dostojevskij haben auch die Teilnehmer an den Petersburger Diskussionen zu entscheiden gehabt und entschieden. Die große Mehrzahl hat sich mit Dostojevskij entschieden, aber es fehlte auch die Opposition nicht, wenn dieselbe auch aus dem religionsfreundlichen Lager kam.

— — Die Skizze, die ich hier von der neuesten russischen Religionsphilosophie entworfen habe, ist tatsächlich nur eine Skizze, ein Ausschnitt aus dem Ganzen, aber immerhin ein Ausschnitt, der das Ganze charakterisiert. Zugleich kann die Skizze als Einleitung zu späteren Berichten über die russische Religionsphilosophie dienen. Allerdings ist die russische Religionsphilosophie eigenartig; die Russen können über die religiösen Fragen noch nicht instruieren, ihre Religionsphilosophie ist nicht abstrakt, sondern konkretes religiöses Erlebnis und darum vielmehr ein Dokument, „Material" für die Religionsphilosophie. Eine russische Religionsphilosophie von der Art, wie wir sie in Europa schon so regelmäßig erhalten, ist noch nicht geschrieben worden.

Besprechungen.

E. Pfennigsdorf, Persönlichkeit. Christliche Lebensphilosophie für moderne Menschen. Fr. Bahn, Schwerin i. Mecl., XIV und 365 S. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—.

Das Buch will weder eine Glaubenslehre noch eine Apologie des Christentums im herkömmlichen Sinne bieten, meine Absicht war vielmehr, den Kindern unserer Zeit in dem christlichen Glauben die Erfüllung des eigenen tiefsten Sehnens zu zeigen, sie erkennen zu lassen, daß dieser Glaube, weitentfernt sich ausgegeben zu haben, auf die großen Fragen der Welt- und Lebensanschauung schließlich die einzige, das Denken sowie das Gewissen befriedigende Antwort zu geben vermag. Die Gesamtlage des derzeitigen Geisteslebens scheint mir für einen derartigen Versuch besonders günstig zu sein. Denn der moderne Mensch zeigt sich von zwei Grundgedanken beherrscht, die sich nicht vereinigen lassen und sein Leben mit einem qualvollen Widerspruch belasten. Er möchte Persönlichkeit sein, möchte seine Gaben und Fähigkeiten nach eigenem Lebensgesetz entfalten und betätigen, sei es auch im schroffen Widerspruch mit seiner Umgebung. Auf der anderen Seite ist er Anhänger des Entwicklungsgedankens und zwar in seiner materialistischen oder naturalistischen Prägung, wonach alle Einzelwesen nur Momente des einen alles umfassenden Naturprozesses sind und unter keinen Umständen einen selbständigen bleibenden Wert für sich in Anspruch nehmen können. Der Anspruch auf Eigenwert, auf Herausbildung eines geistigen Wesenskernes muß im Lichte dieses Entwicklungsgedankens als widersinnig erscheinen. Die Lösung dieses Konfliktes wird erreicht, sobald die Entwicklung theistisch als auf Hervorbringung eines Reiches geistig-persönlichen Lebens gerichtet aufgefaßt wird. Das Recht aber, ein solches Weltziel anzunehmen gibt uns nicht die Philosophie, sondern der Glaube, der sich auf Gewissensnötigungen gründet, und in dem die Persönlichkeit die Erfahrung macht, daß sie auf Gemeinschaft mit dem geistpersönlichen Gott angelegt und für sein Reich bestimmt ist. Die Philosophie darf von diesen Glaubenserfahrungen nicht absehen. Sie wird ihre Aufgabe, an dem Aufbau einer einheitlichen Weltanschauung mitzuarbeiten, erst dann erfüllen können, wenn sie sich selbst resolut auf christlichen Glaubensgrund stellt und die in diesem Glauben enthaltenen Erkenntniselemente mit den Mitteln der jeweiligen Zeitbildung und im Kampf mit entgegenstehenden Ansichten zu einer christlichen Weltanschauung entwickelt.

Dessau. E. Pfennigsdorf.

Theodor Kaftan. Moderne Theologie des alten Glaubens. Zeit- und ewigkeitsmäßige Betrachtungen. Theologisch interessierten Evangelischen dargeboten. Zweite verbesserte Auflage. Schleswig 1906 Julius Bergas. gr. 8, V u. 122 S.

Eine Einzelauseinandersetzung mit dieser Schrift und ihrer Bemühung um eine neue theologische Art würde uns allzusehr in das Gebiet theologischer Spezialia führen. Die Schrift ist für theologisch interessierte Leser gemeint, solchen sei sie aber auch wirklich empfohlen. Dabei denke ich besonders auch an Vertreter und

Freunde der mancherlei Standpunkte, die Kaftan unter dem Sammelnamen „neugläubig" zusammenfaßt. – Am meisten wird man dem Kaftanschen Buche wohl dann gerecht werden, wenn man es als ein wichtiges historisches Dokument liest und zu verstehen versucht. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Einzelnen seiner Aufstellungen wird man am besten zurückstellen hinter das Bemühen, alles als Auswirkung der einen zu Grunde liegenden Gesamtanschauung zu verstehen. Dann tritt dem „neugläubigen" Theologen aus dieser Schrift mit ganz besonderer Lebhaftigkeit das zentrate Problem der gegenwärtigen theologischen Lage entgegen, die Frage nämlich nach einer Fassung der Offenbarung, die im rechten Sinne modern ist und zugleich keine Herabminderung der religiösen Wahrheit bedeutet. M. E. bringt Kaftan keineswegs die Lösung dieses Problems; er stellt uns aber energisch vor die Frage. Damit gebe ich allerdings zu, daß wir die wirklich befriedigende Antwort noch nicht besitzen.

Charakteristisch für Kaftans Standpunkt ist vornehmlich das Folgende. Es stellt sich nicht auf die im überlieferten Dogma enthaltene Spekulation über jenseitige Beziehungen. Vielmehr, indem er zwischen der religiösen Erfahrung und jenen Theologumenen zu unterscheiden versucht, vertritt er nicht sowohl eine bestimmte theologische, als vielmehr eine eigenartige religiöse Position. Dieser Versuch der Besinnung auf eine bestimmte religiöse Grundposition ist das geschichtlich Bedeutsame seiner Schrift, wenn wir sie mit andren Vertretungen des „alten" Glaubens vergleichen. Wir finden hier eine deutliche Herausarbeitung des „empiristischen Supranaturalismus", wie er, gewiß nicht nur als theologische Meinung, in unserer christlichen Glaubensüberlieferung tatsächlich enthalten ist. Dem ist eigen die Betonung dessen, daß der lebendige Gott an bestimmter Stelle des Weltlaufs so in die Dinge dieser Welt selbst hineinragt, daß wir — wenn auch auf Grund eigenartiger Glaubenserfahrung — doch irgendwie gleichsam mit Augen sehen können, wie sich hier Etwas, sichtbar und deutlich abzugrenzen, von allem sonst abhebt. Nur dann erscheint gewiß und wohl begründet, daß wir es hier wirklich mit Gott zu tun haben. Ohne das kommen wir über allerlei nur menschliche Meinung nicht hinaus.

Der empiristische Supranaturalismus steht bei Kaftan in Verbindung mit einem eigenartigen Skeptizismus bezüglich der Tragweite aller menschlichen Einsicht, theoretischer sowohl als praktisch normierter. Auch darin hat Kaftans Position etwas Typisches. Die Bundesgenossenschaft zwischen jenem Supranaturalismus und dieser Skepsis ist uralt. In neuerer Zeit beruft sich diese Skepsis, sehr mit Unrecht, auf den großen Namen Kants; so auch Kaftan.

Als Aufgabe dem allen gegenüber erscheint mir ein Doppeltes. Einmal gilt es eine wissenschaftliche Überwindung dieses pseudokantischen Skeptizismus ohne Rückfall in vorkantische Spekulationsfreudigkeit und -naivität. Und dann als eine Sache, welche den Theologen befohlen ist, nicht nur eine Befehdung des empiristischen Supranaturalismus – daran ist ja kein Mangel –, sondern eine zielbewußte *Überbietung* desselben. Es gilt eine religiöse Position zu gewinnen, die dem Bedürfen nach *realer* Offenbarung ungeschmälert gerecht wird – darin liegt das Berechtigte in Kaftans Gegensatz zu allerlei Wendungen des liberalen Protestantismus – und die dabei doch den Empirismus jenes Standpunktes zu vermeiden weiß.

Th. Steinmann.

Lic. M. K. Kabisch, Kgl. Seminardirektor in Utersen. Das Gewissen, sein Ursprung und seine Pflege. Göttingen 1906, Vandenhoeck & Ruprecht. 66 S., kl. 8, kart. 1 Mk.

Das Büchlein wendet sich grade auch an „für Gelehrsamkeit sonst nicht interessierte Leser." Es will seinen Lesern dazu dienlich sein, über das Gewissen volle Klarheit zu gewinnen; in unserer Zeit, da auf ethischem Gebiet so viel sich im Fluß befindet, ganz gewiß ein bedeutsames Unternehmen. Um so mehr, da der Verfasser „auch die dahin zielenden Resultate der Naturwissenschaft und vor allem der neuen Psychologie zu Rate zieht". Die ganze Erörterung ist reich an sehr instruktiven, anschaulichen Beispielen; gelegentlich haben dieselben wohl auch etwas Aktuelles an sich, z. B. wenn an Wirkungen von Frenssens Hilligenlei angeknüpft wird. Solche und ähnliche Beziehungen geben der Darlegung etwas ungemein Anregendes und Lebendiges; man spürt überall ihre unmittelbare praktische Bedeutung.

Der Reihe nach wird das Gewissen erst psychologisch, dann geschichtlich und metaphysisch untersucht. — Die psychologische Untersuchung ergibt (in weitgehender Übereinstimmung mit Wundt): das Gewissen ist ein Gefühlsvorgang, der als Willensmotiv wirkt; eine vorstellende Tätigkeit ist dabei nicht erforderlich, tritt vielmehr erst als sekundäres Element hinzu. Das Gefühlsmäßige des Gewissensvorgangs verfolgt Kabisch auch in seine physischen Merkmale hinein. Genauer präzisiert wird dieser Gefühlsvorgang als „eine Erregung des Selbstgefühls, d. h. also der ganzen Persönlichkeit, soweit sie im Gefühl als Einheit erfaßt wird". — In der historischen Untersuchung wird mitten in aller bunten Mannigfaltigkeit, mitten in allem Irregehen und allem Wandel der menschlichen Sittlichkeit ein unveränderlich gleicher und über allen Irrtum erhabener, eigentlich verpflichtender „formaler" Bestandteil herausgehoben, welcher zugleich die Voraussetzung für alle menschliche Vergesellschaftung bildet, also eine Art empirisches Apriori. Es läßt sich in dem Satz zum Ausdruck bringen: „das allgemeine Interesse ist über das Einzelinteresse zu stellen." Dieses irrtumslose Allgemeine ist Sache des Gewissens. Das Resultat dieser beiden Untersuchungen: das Gewissen ist ein wesentliches Merkmal des empirischen Menschen, und in der Form des Gewissensvorgangs kommt im Selbstgefühl der Einzelseele das Allgemeine als Notwendiges zur Verwirklichung. — Hier nun knüpft die metaphysische Untersuchung an. Es wird gezeigt, wie dieses im Gewissen verpflichtende Allgemeine über die Idee des einer menschlichen Gesamtheit Zuträglichen tatsächlich „himmelhoch" hinauswächst (Wundts Gesetz von der Heterogonie der Zwecke): z. B. „es vergehe die Welt und bleibe die Wahrheit!" So regt sich im Gewissensvorgang eine absolute Notwendigkeit der Welt in elementarer Weise vom Innersten der Individualseele her. Und für dieses Allgemeine, „sofern es als unbedingt notwendig gedacht wird und in lebendiger Geistwirkung sich äußert", gibt es keine andere zutreffende Bezeichnung als „Gott". Diesem Resultate gegenüber erscheint die Frage, „ob der Ursprung des Gewissens in der Zeit oder in der Ewigkeit zu suchen sei", von untergeordneter Bedeutung. Denn mag auch der subjektive Gefühlsvorgang der Gewissensregung beim Menschen durchaus zeitlichen Ursprung haben, so weist doch die tatsächlich erreichte objektive Notwendigkeit darin auf ein „Ewiges, Beharrendes und Bleibendes, in dem das empfindende Subjekt seinen Anfang nimmt". Also eine

Versöhnung von Evolutionismus und — sagen wir einmal — metaphysischem Apriorismus. Eine weitere Ausführung sucht endlich noch zu zeigen, daß bei aller Berücksichtigung von Erziehung des Einzelnen und Vererbung der Gattungserfahrungen sich doch nicht „in physikalischer und chemischer Entwickelungsmechanik alle Rätsel auflösen"; es handelt sich vielmehr um einen durchaus eigen gearteten Prozeß geistigen Wachstums.

Den Schluß der Schrift bilden praktische Folgerungen, beherzigenswert für jeden, welchem die Gewissenspflege an andern befohlen ist. Besonders hervorgehoben sei das Eintreten für den vollen Gewissensernst auch in der Form der Selbstverurteilung und Reue. — Vermißt habe ich an der so vielerlei berücksichtigenden Schrift eine Hervorhebung des Unterschiedes zwischen durch die Sitte heteronom gebundenem und zu autonomer Freiheit erwachtem Gewissen und der großen Tragweite dieses Entwickelungsfortschrittes, der ja einer inneren Wandelung gleichkommt.

Das Büchlein sei allen denen empfohlen, welchen eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Relativismus der modernen Betrachtung der Erscheinungen des sittlichen Lebens ein Bedürfnis ist. Sie werden ihm manche bedeutsame Hilfe und Anregung entnehmen. Th. Steinmann.

Theodor Lipps (München). Naturwissenschaft und Weltanschauung. Vortrag, gehalten auf der 78. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Stuttgart. Heidelberg 1906. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 40 S. (80 Pf.)

Die 78. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Stuttgart bot in dem Vortrag von Professor Lipps kritische Darlegungen von hohem Werte, allerdings Darlegungen, die vielleicht nicht gerade jedem Naturwissenschaftler oder Arzte verständlich waren, aber die zweifellos zu dem Besten und Tiefsten an naturphilosophischen und allgemein naturwissenschaftlichen Referaten dieser arbeitsreichen Gelehrtentage aus den letzten Jahren gehören. Es war kein dilettantisches oder zänkisches Gerede eines die Geisteswissenschaften stotternden Naturwissenschaftlers. Nein, es war wirkliche Wissenschaft.

Die führenden Gedanken möchte ich dahin zusammenfassen: Die Naturwissenschaft drängt auf Erkenntnis von Naturgesetzen oder allgemeinen Tatsachen. Was sind aber diese? Sie sind „notwendige Abhängigkeitsbeziehungen zwischen reinen Bedingungen und ihren Erfolgen". Als allgemeine Tatsachen kommen sie in der erfahrbaren Wirklichkeit eigentlich nicht vor und haben darum den Wert von idealen allgemeinen Tatsachen. Z. B. das Fallgesetz. Es spricht nur von idealen Bedingungen des Fallens. Jedes Naturgesetz zeigt zwei Elemente: das Erdachte (u. zw. als Produkt des denkenden Geistes, also des Geistes der Naturforscher) und das Empirische (das Material der Erfahrung). Es ist das Gesetz des denkenden Geistes, das seinen Stoff aus der Erfahrung nimmt, das in der Erfahrung Gegebene, „vom Gesetz des Geistes durchdrungen und damit in die Form der Gesetzmäßigkeit gebracht". Wie diese Naturgesetze trotzdem — obwohl sie rechnerisch alles vom denkenden Geiste an sich haben — durch neue Erfahrungen bestätigt werden und im Resultat immer und immer wieder mit den Tatsachen zusammentreffen, ist das große Rätsel. . . . Was ist aber Naturwissenschaft? Sie ist die Darstellung des Wirklichkeitszusammenhanges als eines einheitlichen Systems gesetzlicher

Abhängigkeitsbeziehungen zwischen räumlichen, zeitlichen und Zahlbestimmungen, oder da es sich dort um Größenbestimmungen handelt: eine Darstellung des Wirklichkeitszusammenhanges zwischen räumlichen, zeitlichen und Zahlgrößen. Die Grenzen der Naturwissenschaft liegen dort, wo eine mechanische Darstellung der Wirklichkeit zur Zeit unmöglich ist. Was verstehen wir aber überhaupt unter dem Wirklichen? Gewiß ist es nicht allein ein Imaginäres, denn es bedarf doch auch anderweitiger u. zw. qualitativer oder materieller Bestimmungen, es ist darum allerdings in einem bestimmten Sinne ein Wirkliches. Man denke an die Bewegungen, die doch eine „Loslösung eines qualitativ Bestimmten aus einer ebenso qualitativ bestimmten engeren oder weiteren Umgebung und ein Hinüberwandern in eine qualitativ anders bestimmte Umgebung ist." Und doch sind Begriffe wie Masse, Kraft, Energie u. a. eben nur Hilfsbegriffe. Masse ist (sofern man sie von den Bestimmungen des Raumes, der Zeit und Zahl unterscheidet) ein bloßes x, die Begriffe der Kraft, Energie u. a. sind Anthropomorphismen und Rechenmünzen. Kraft und Energie lernten wir nur aus dem Gefühle der eigenen Kraft und Energie kennen und begannen danach zu veranschaulichen und Icherlebnisse auf das Außengeschehen zu projizieren. Die Naturwissenschaft wandelt dann den inhaltvollen psychologischen Anschauungsbegriff in den inhaltleeren naturwissenschaftlichen Beziehungsbegriff. Wenn man z. B. den Satz von der Erhaltung der Energie definiert, so sagt man eigentlich nur damit, „daß im Gebiete des Naturforschers eine Größenbestimmung, die er in eine bestimmte gedankliche Kombination oder Rechnung eingeführt hat, am Ende der Rechnung wiederkehrt". — — — Es ist ungenügend von einem Zielstreben oder einer Zweckmäßigkeit in den Dingen zu reden oder durch den Begriff der Zwecktätigkeit die Zweckmäßigkeit in der Natur zu deuten. Tatsächlich setzt man hierbei eine doppelte Zweckmäßigkeit (psychischen und physischen Mechanismus) voraus. Man will ein Rätsel lösen und setzt zwei Rätsel an die Stelle. — Was ist für den Naturforscher die Materie? Das in raumzeitliche und in Zahlbegriffe gefaßte Wirkliche. Das letztere ist aber entweder imaginär (sobald es nicht das Merkmal der Räumlichkeit hat) oder ein x. Daß aber alles Wirkliche räumlicher Natur sei oder „Materie", ist unmöglich, denn das Bewußtseinswirkliche ist Raumbegriffen unzugänglich. Darum ist der Materialismus nur als praktische Maxime der Naturwissenschaft zu werten. Vielmehr diese muß immer psycho-phyisch-materialistisch denken. Was ist demnach also eigentlich Materie: im Tiefsten und Letzten ist sie doch wieder nur das Bewußtseinswirkliche, denn dieses ist das unmittelbare Wirkliche oder erste Wirkliche und zugleich auch letzte Wirkliche.

Die Naturwissenschaft als solche hat mit Weltanschauung gar nichts zu tun, denn sie drängt ja nicht nach Erschließung des Wirklichen. „Sie ist vielmehr die Darstellung der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen in einer bestimmten Sprache. Erst jenseits der Naturwissenschaft beginnt die Frage, wie das Wesen oder das Quale des Wirklichen zu denken sei." Und das ist dann die Frage, die von der Naturphilosophie gestellt wird und die darin gipfelt: Wie kann das Wirkliche gedacht werden, wofern überhaupt es als ein Wirkliches gedacht werden soll? Wie kann das abstrakte naturwissenschaftliche Gedankensystem umgewandelt werden in konkrete Wirklichkeit? Gibt es also etwas, das wir tatsächlich als „Materie" ansprechen können? Ja es gibt — wie wir eben gesehen haben — eine Antwort

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

hierauf und die heißt: Bewußtsein. Dieses macht ja den Wortsinn von Kraft, Energie, Tätigkeit ꝛc. aus. „Ist das Wirkliche Bewußtsein, Ich, Geist, nämlich ein Weltbewußtsein, ein Welt-Ich, ein Welt-Geist, dann, aber auch nur dann ist es für uns etwas Bestimmtes und als wirklich Denkbares. Die Welt, die unseren Sinnen sich darstellt, ist dann die Sprache, in welcher diese Wirklichkeit zu unseren Sinnen und durch unsere Sinne hindurch zu unserem individuellen Bewußtsein redet; und die Welt der Naturwissenschaft, ihre „Natur", ist die Weise, wie die Gesetzmäßigkeit dieses Wirklichen in der räumlichen Sprache der Naturwissenschaft sich ausnimmt und so weit sie in dieser Sprache darstellbar ist." Das nennen wir absoluten Idealismus, er ist das erkenntniskritische Gegenstück zum Glauben an die Materie. Darin liegt beschlossen, daß der Geist des Menschen der Gesetzgeber der Natur ist und daß er damit dieselbe erst schaffe, sie, die aber, trotzdem sie vom menschlichen Geist geschaffen ist, doch mit dem ohne sein Zutun Gegebenen übereinstimmt. „Der Geist, dem auch der Geist des Naturforschers entstammt, schafft eben die Natur in jedem Sinne; er ist ihr Wesen und sie ist seine Entfaltung". Und darum ist das Wirkliche Leben und zugleich Zwecktätigkeit, aber das Zwecktätige kann sich dem naturwissenschaftlichen Denken nur in der einen Sprache offenbaren, die da heißt: Mechanismus. In diesem Gedankengang ruht auch die einzige Möglichkeit einer Versöhnung von Mechanismus und Zwecktätigkeit.

Ich bin überzeugt, daß viele Naturwissenschaftler aus dem Lippsschen Vortrage reiche Anregung schöpfen werden. Seine Kritik des Naturgesetz[illegible], der Naturwissenschaft und ihrer Begriffe und Phantasiewerte, ihrer Grenz[illegible], die Fragen nach dem Wesen der Wirklichkeit und dem Mechanismus und insbesondere auch die Untersuchung des Wertes des Materialismus weisen auf einen feinen, wertvollen Denker, der mit unaufdringlichen, erkenntniskritischen Mitteln an der Vergeistigung des naturwissenschaftlichen Schaffens arbeitet. Jenen ungemein flachen Auffassungen, die heute leider noch immer in so vielen Naturwissenschaftlern und Ärzten lebendig sind, eben in einer Versammlung dieser, mit einem „absoluten Ide[illegible]nus" entgegen getreten zu sein, ist ein großes Verdienst des Münchener Gelehrten. Vielleicht hat man dann auch nicht überhört, daß der sogen. materialistische Monismus — ein Wort heute von großer Werbekraft — ein Widerspruch in sich selbst ist; denn nur wenn auch das als Materie Betrachtete an sich Geist ist, gibt es keinen Dualismus mehr. Möchte die wertvolle Schrift weite Verbreitung finden. Besonders unter den Vertretern der Naturwissenschaft und Medizin.

Wien-Brünn. Franz Strunz.

Probleme und Schwierigkeiten der geschichtlichen Religion.

Von **Theophil Steinmann.**

An der geschichtlichen Religion mit ihren bestimmt gearteten Vorstellungen und Gebräuchen soll persönliche Frömmigkeit heranwachsen. Ja noch mehr: ein wirklich vollkräftiges persönliches Religionsleben erwächst einzig und allein dort, wo lebendige Fühlung mit geschichtlicher Religion und individuell geartete Aneignung desjenigen, was sie darbietet, der persönlichen Religiosität irgendwie als Grundlage dient. Löst sich dagegen die individuelle Frömmigkeit von diesem ihrem natürlichen Mutterboden, dann wird sie, je mehr sie sich davon loslöst, umsomehr ein verschwommenes, unbestimmtes und ungewisses Gebilde.

Bei dieser Sachlage kann folgende Beobachtung aufs höchste befremden. Es zeigt sich, daß dieselbe geschichtliche Religion Etwas an sich hat, das dem Aufkommen selbsteigener lebenskräftiger Frömmigkeit geradezu hinderlich ist. Hie liegt ein Problem; und mit diesem Problem wollen wir uns im Folgenden zunächst beschäftigen. Es wird sich uns in drei Einzelprobleme auseinanderlegen. Wir werden jedem dieser Probleme gesondert nachgehen. Gelingt es uns, überall den Tatbestand voll zu begreifen, dann eröffnet sich uns wohl auch ein Ausblick auf eine Lösung all' dieser Schwierigkeiten.

I.

1. In aller Religion wird Gottesgemeinschaft gesucht und gefunden. Oder doch bei aller höheren Religion ist es so, d.h. also do wo die Religion sich aus allerlei Unfertigkeit und Verworrenheit heraus zu ihrer eigentlichen Art emporgearbeitet hat. Da überall begehrt der Fromme nicht sowohl allerlei von der Gottheit, sondern vielmehr die Gottheit selber zu finden; und er ist auch überzeugt, in seiner Religion Gott und seine Gemeinschaft wirklich zu gewinnen. Gottesgemeinschaft besagt aber eine Knüpfung des eigenen Lebens an eine reale Macht, zudem nicht irgendeine reale Macht, sondern diejenige reale Wesenheit, welche alles Weltdaseins tragenden Grund bildet.

Nun halte man sich das einmal recht gegenwärtig, wie das Strebeziel rechter Frömmigkeit dieses ist, nicht mit irgendwelchem Phantome, sondern mit einer höchsten Realität dieser Welt Gemeinschaft zu gewinnen, sich einem solchen r e a l e n Walten persönlich hinzugeben und darin geborgen zu wissen; man vertiefe sich recht da hinein, bis einem der starke Realismus dieses innersten Strebens der Frömmigkeit aufs deutlichste zum Bewußtsein kommt — und dann vergegenwärtige man sich die geschichtliche

Religion, wie sie unter ihren Bekennern gemeiniglich gepflegt wird. Man wird leicht die Empfindung haben, weit entfernt, da so recht umgeben zu sein von erlebter Realität, im Gegenteil gerade aus der Wirklichkeit heraus in ein Reich bloßer Vorstellungen einzutreten. Frömmigkeit ist hier nicht lebendige, unmittelbare Beziehung zu Realitäten, deren Wucht man sich schlechterdings nicht entziehen kann, die sich erlebnismäßig aufdrängen; sie ist lediglich Beziehung zu mancherlei geltenden Vorstellungen. Anstatt der Gottesrealität, welche als Macht erfahren wird, eine überlieferte Vorstellung von einem persönlichen Wesen, das irgendwo neben und über der Welt existiere mit bestimmten Eigenschaften begabt, das dieses und jenes Besondere gewirkt habe und noch jetzt wirke, und die Anerkennung dieser überlieferten Vorstellung.

Und das nun ist jene höchst eigentümliche und befremdliche Sache. Wir sagten im Anfang: überlieferte d.i. geschichtliche Religion hat ihre Bedeutung darin, daß durch sie persönliche Frömmigkeit, d.h. aber ein eigenes Gotterleben geweckt wird und, einmal durch ihre Anregung erwacht, an ihr sich kräftigt, Bestimmtheit und Tiefe gewinnt. Geschichtliche Religion tritt aber in die Erscheinung als eine bestimmte Vorstellungsüberlieferung.*) So allein kann sie als eine bestimmte Größe erfaßt werden; und so eben wirkt sie als eine greifbare geschichtliche Macht. Neben ihren eigentümlichen Gebräuchen sind es gerade ihre Vorstellungen, an denen die persönliche Frömmigkeit erwachen, Bestimmtheit und Vertiefung gewinnen soll. Und eben diese so bedeutsame Vorstellungsüberlieferung der geschichtlichen Religion ist auf der andern Seite zugleich eine so gefährliche und bedenkliche Sache! Sie ist es, die der Religion das Leben austreibt und anstelle der persönlichen Beziehung zu der realen Gottheit eine Beziehung zu allerlei Vorstellungen treten läßt.

Diesem Tatbestand gegenüber wird es gelten, sich über Wesen und Bedeutung der religiösen Vorstellung ein wenig genauer zu unterrichten. Das Problematische der Lage, dieses eigentümlich Zweischneidige in der Wirkung der religiösen Vorstellungsüberlieferung läßt die Frage brennend werden: Woher solche Doppelwirkung? Wie hängt sie wohl zusammen mit dem Wesen religiöser Vorstellungsbildung und Vorstellungsüberlieferung? Und wie ist auf Grund richtiger Einsicht in das Wesen der religiösen Vorstellung von ihrem rechten und ihrem falschen Gebrauch eine wohlbegründete Einsicht zu gewinnen?

2. Alle lebendige religiöse Vorstellung ist Erlebnisausdruck. — Wenn Jesus vom Vater im Himmel sprach, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute, ohne dessen Willen kein Haar von unserm Haupte fällt, der einen großen Tag der Gerichtsentscheidung gesetzt hat und eine

*) Wenn wir einmal davon absehen, daß sie zugleich bestimmte Kultusüberlieferung ist. Hier wiederholen sich in etwas anderer Form dieselben Probleme und Schwierigkeiten.

heilige und selige Verklärung über diese Erde herabbringen wird, wenn er in heiligem Ernst und großer Freude von dem kommenden Himmelreich kündete: das alles war ein Reden von demjenigen, was er als ein für ihn Wirkliches erlebte. Er erlebte wirklich den Vater im Himmel, von dem er zeugte und dessen Heilsratschluß er verkündete, am Anblick der Vögel unter dem Himmel und der Blumen auf dem Felde, an dem Wechsel von Regen und Sonnenschein, im mahnenden Ernst seiner feinen und unbestechlichen Empfindung für Recht und Unrecht, in den großen Worten der profetischen Überlieferung seines Volkes.

Ein Gleiches gilt von aller lebendigen religiösen Vorstellung. Nehmen wir z.B. die Vorstellung von einem persönlichen Gott, wie sie der christlichen Religion eignet. Das ist garnicht gemeint als eine Mitteilung von einem Wesen irgendwo, genannt Gott, die man einfach so hinnehmen kann. Daß ein persönlicher Gott ist, das will zu allererst erlebt sein. Da gilt es als geistig strebender Mensch mitten darin stehen in den Aufgaben und Fügungen des Lebens, es immer von der Seite nehmen, welche die Weltwirklichkeit dem geistigen Streben zukehrt, Treue halten, vertrauend Ergebung lernen und so erfahren, wie man von außen und von innen erzogen wird; und sonst noch vieles mehr. All' dies Erleben findet dann seinen Ausdruck in der Vorstellung von einer weltwaltenden, geistpersönlichen Gottesmacht.

Ähnlich die religiöse Unsterblichkeitsvorstellung. Auch sie enthält nicht einfach eine Mitteilung über irgend eine dritte eigentümliche Daseinsweise, die noch vorhanden ist neben den beiden Existenzformen des Unorganischen und des organischen Lebens. Auch diese Vorstellung als religiöse, d.h. als Äußerung religiöser Überzeugung ist Erlebnisausdruck. Auch ihrer kann sich in rechter Weise nur bedienen, wer diese unsere Wirklichkeit als geistig strebender Mensch durchlebt, im besonderen, wenn er sein werdendes Geistesleben als ein Leben der Gemeinschaft mit dem Ewigen führt. So einer redet dann nicht von irgendwelchen fernen Dingen, so oft er die Worte ewiges Leben und Unsterblichkeit gebraucht; diese Vorstellungen sind vielmehr ein Ausdruck dafür, wie er sein Eigenstes auffaßt. —

Es muß sich nun aber das religiöse Erleben in solcher Weise seinen Erlebnisausdruck schaffen. Erst wenn es sich selbst ausspricht, wird es seiner selbst voll bewußt, gewinnt zugleich Klarheit und Bestimmtheit. So alleine auch ergibt sich die Möglichkeit zu religiöser Gemeinschaft. Es gehört darum zur Vollentfaltung des religiösen Erlebens, daß es sich in der religiösen Vorstellung Ausdruck gibt.

Wir haben hier nun nicht, ins Einzelne gehend, zu untersuchen, wie ein eigenartiges, neues Religionserleben sich teils originale Vorstellungen schafft, teils Überkommenes umdeutend sich anzueignen weiß, und wie der Ausdruck, den es sich zu geben versucht, aus mancherlei Gründen bald mehr

bald weniger zutreffend und erschöpfend ausfällt. Wir erwähnen das hier nur gerade. Worauf es uns jetzt ankommt, das war dieses Doppelte: einmal, daß alle lebendige religiöse Vorstellung nicht eine Sache für sich ist, sondern ein Abgeleitetes, das an einem bestimmten Erleben seine Grundlage hat, von der er als Erlebnisausdruck garnicht losgelöst werden darf; sodann, daß der Übergang des religiösen Grunderlebens in religiöse Vorstellung eine unvermeidliche und notwendige Sache ist.

3. Solcher frommer Erlebnisausdruck tritt nun an andere heran als Erlebnisaufforderung. Er will nicht einfach als Vorstellung nur in das Vorstellungsleben übernommen werden, und kann das, genau zugesehen, auch garnicht. Er ist vielmehr gemeint wie eine Art geistiger Wegweiser. Er ist eine Aufforderung, in dem bestimmten Erfahrungskreis sich heimisch zu machen, aus dem heraus solche Erlebnisausdrücke erwachsen.

Wenn also der Fromme einen persönlichen Weltengott bezeugt oder ein ewiges Leben oder eine Heilsmittlerschaft Jesu, dann ist die Meinung nicht, andern diese bestimmten Vorstellungen beizubringen, als wäre das eine wichtige Sache. Sondern das ist die Absicht, Erlebnisse zu wecken, indem er von seinen Erlebnissen Zeugnis gibt. Der andere wird seine eigenen Erlebnisse zu machen haben, wenn er auch seinerseits von den religiösen Vorstellungen einen sinngemäßen, d.h. frommen Gebrauch machen will.

Die religiöse Vorstellung, als Erlebensausdruck und Erlebnisaufforderung d.h. aber recht verstanden, ist weit entfernt von vereinerleiender Schablone. Sie will nicht herrschen, sondern dienen. Es kommt nicht darauf an, daß durchaus genau diese Vorstellung, so oder so detailliert, in möglichst vielen Gehirnen festgelegt wird. Vielmehr sollen durch die Wegweisung der religiösen Vorstellung bestimmte eigene Lebensprozesse angeregt werden. Und diese persönlichen Lebensprozesse werden als persönliche selbstverständlich alle irgendwie ihr Besonderes haben, eine, vielleicht auch nur leichte, individuelle Note entsprechend der Besonderheit des Lebensganges und der Besonderheit der persönlichen Art. Darum wird auch frommes Reden nie ein bloßes Nachreden sein. Irgendwie und wo wird es seine eigenen Töne finden. Man wird merken müssen: der Mann redet Selbsterlebtes.

Dann aber schiebt sich die religiöse Vorstellung, wo sie recht zur Wirkung kommt, nicht an die Stelle der lebendigen Erfahrung; sie bezweckt ja vielmehr, solche Erfahrung zu wecken. Tritt jenes aber doch ein, kommt es unter dem Einfluß überlieferter Religionsvorstellungen anstatt zu eigenem Religionserleben lediglich zu einem Jasagen nur zu diesen Vorstellungen und zu einem ganz äußerlichen Sicheinrichten auf sie — und wie oft entsteht auf Anlaß der religiösen Vorstellungsüberlieferung nur solche Scheinreligion — dann muß das seine besondern Gründe haben.

4. Wenn sich das fromme Erleben seinen Erlebnisausdruck geschaffen hat, ist eine bestimmte Vorstellung entstanden, die dem Frommen als wahr

gilt. Es entsteht ein ganzer Zusammenhang solcher religiöser Wahrheiten. Diese Vorstellungen sind nun nicht alle gleichartig. Manches daran ist von der betreffenden lebendigen Frömmigkeit selbst erzeugt; anderes ist von ihr wohl übernommen, aber zugleich innerlich durchlebt; vieles aber auch ist einfach beibehalten, bloßes Überlieferungsgut. Denn alle vertiefte Frömmigkeit entwächst einem schon vorliegenden Frömmigkeits- und allgemeinen Geistesbestande und arbeitet mit dessen Vorstellungen. Diese Vorstellungen aber sind, auch wo sie der überlieferten Religion zugehören, oft genug von Hause aus nicht eigentlich religiös; sondern sie verdanken ihre Entstehung primitiv-wissenschaftlichen Versuchen, die Welt zu deuten oder Ähnlichem. Jedenfalls haben sie, welches immer ihr erster Ursprung sein mag, ganz unabhängig von dem eigentlichen Leben der Religion durch einfaches Weitersagen von Generation zu Generation ihre Festlegung erfahren.

Hiermit nun berühren wir den kritischen Punkt. Wie sehr alle lebendige religiöse Vorstellung ursprünglich Erlebnisausdruck ist; einmal zu tage getreten, beginnt sie eine Art Eigenleben. Was einmal seinen Wortausdruck gefunden hat als religiöse Wahrheit, das vermag für sich allein irgendwie aufgefaßt und weitergegeben zu werden. Schon ehe er es wirklich erleben kann, hört der heranwachsende Mensch davon. Gott, Unsterblichkeit, Jenseits sind ihm früh geläufige Vorstellungen, wie Mineral, Planet und sonst dies und jenes. Es sind zudem nicht nur vereinzelte religiöse Vorstellungen, die ein solches Eigenleben führen; es ist ein ganzer Vorstellungszusammenhang. Das gibt der Sache eine ganz andere Kraft und Wucht. Sie steht da als eine in sich gefestigte selbständige Größe.

Diese Tendenz auf eine im Grunde irreligiöse Verselbständigung der religiösen Vorstellungen wird nun noch unterstützt durch jenes andre Moment, das wir soeben erwähnten. Die Vorstellungsgesamtheit, welche mit einer religiösen Glaubensweise zusammenhängt, ist niemals bis in all ihre Einzelheiten hinein lediglich Vorstellungsausdruck dieser bestimmten inneren Wahrheit. Sie enthält also stets zugleich Bestandteile, die garnicht auf dem Wege des entscheidenden religiösen Erlebens, ja sogar Bestandteile, die überhaupt nicht auf dem Wege irgendwelchen religiösen Erlebens angeeignet werden können.*) Werden diese Bestandteile mit weiter gegeben, so kann das nur geschehen in der Form einer mit äußerer Autorität umkleideten bloßen Vorstellungsüberlieferung.

Und nun bedenke man die menschliche Trägheit in allen Dingen des tieferen Erlebens und der wirklich selbsteigenen geistigen Aneignung überlieferten Gutes! Wie gerne wird das bloße Wort für die Sache genommen! Wie sehr herrscht anstatt wirklicher Sachkenntnis auf allen Gebieten das Schlagwort und die Phrase!

*) Z.B. Aussagen darüber, wie die Welt entstanden ist, Mitteilung über himmlische Wesen u. dergl.

Wir begreifen jetzt wohl, wie es kommt, daß die überlieferte religiöse Vorstellung so unendlich oft, anstatt als Erlebnisaufforderung zu wirken, geradezu religionshemmende Wirkung tun kann. Es schiebt sich auch hier das leere Wort vor die Sache. Aussprechen muß sich die lebendige Religionserfahrung. Indem sie sich aber ausspricht, wird sie eine äußerlich greifbare Sache; außerdem nimmt sie unvermeidlich auch fremden Stoff an sich. Und dieses Äußere, das oft genug der eigentlichen Sache nur lose anhaftet, das nimmt der träge und bequeme Sinn für die Sache selbst. So kommt es dann, anstatt zu persönlicher frommer Erfahrung, im besten Falle nur zu einer Anempfindung an überlieferte Vorstellungen: anstatt selbsterlebter Religion bloße Vorstellungsreligion — wenn nicht gar überhaupt keine Religion, sondern nur irgendwelches Teilhaben an Vorstellungen und Geltenlassen derselben.

5. Aus dem soeben Ausgeführten erwächst uns ein Verständnis für eine eigentümliche Zwiespältigkeit, wie sie innerhalb der geschichtlichen Religion herrscht; außerdem ergeben sich uns einige Folgerungen für die Praxis. Darüber zunächst noch einige Bemerkungen.

Zwiespältigkeit gibt es innerhalb der geschichtlichen Religion in mannigfacher Form und sie hat mancherlei Ursachen. In unseren Zusammenhang gehört davon Folgendes. Immer wieder stehen widereinander Buchstabengläubige und solche, die sich dem Buchstaben gegenüber so oder so auf den Geist berufen. Wir wissen nun, daß das beinahe unvermeidlich ist. Die „religiöse Wahrheit" lebt einmal in der Form eines bestimmten Vorstellungszusammenhanges wie eine Sache für sich, zugleich aber ist diese objektive „religiöse Wahrheit" als Erlebnisausdruck eine Aufforderung, im religiösen Grunderleben den eigentlichen Geist der Sache ernstlich persönlich und darum in wirklich lebendiger eigener Form nachzuerleben. Da sind denn die beiden extremsten Möglichkeiten: Verehrung des Buchstabens der überlieferten Vorstellung, als wäre dieser so ganz für sich das Große und Entscheidende; und das andere Extrem, daß man den überlieferten Buchstaben allzusehr nur als Sprungbrett benutzt, mitten hinein in einen Strudel des subjektivsten Beliebens oder auch allzusehr nur in Strömungen des sich wandelnden Zeitgeistes. Hier die richtige Mitte zu finden, ist nicht leicht. Und an dieser Aufgabe müht sich beständig, wie alle aufrichtige Frömmigkeit, so auch alle fromme Arbeit der theologischen Wissenschaft.

Es soll aber mit dem Gesagten nicht lediglich auf den Gegensatz zwischen allem altgläubigem Konservatismus und liberalem Radikalismus hingewiesen sein. Das wäre garnicht zutreffend. Der konservative Fromme der geschichtlichen Religion ist keineswegs ein „Buchstabengläubiger". Und auf der andern Seite: unendlich viel religiöser Radikalismus hat im Einzelnen oder im Ganzen nie etwas anderes bekrittelt, als nur die isolierte religiöse Vorstellung. Der oben berührte Gegensatz schneidet in anderer Weise mitten hin-

durch durch die mancherlei individuellen Erscheinungsformen und Gruppen der geschichtlichen Religion. Mit den Buchstabengläubigen gehören hier zusammen die Buchstabenungläubigen; mit dem aufgeklärten frommen Subjektivismus der fromme Subjektivismus von mancherlei anderer und zum teil recht wunderbarer Art. Und als eigentliche Kerntruppe der geschichtlichen Religion erscheinen diejenigen — nenne man sie nun konservativ oder liberal — denen die Erlebnisaufforderungen der christlichen Glaubensüberlieferung zum Anlaß wurden, in ernstem und treuem Bemühen der Wegweisung dieser Vorstellungen folgend, die entscheidenden Erlebnisse selbst zu machen, als wirklich ihre Erlebnisse, mögen sie davon nun genau in den alten oder in mehr oder weniger veränderten Formen reden.

Und damit stehen wir nun bei den praktischen Forderungen, über die noch ein Wort gesagt werden sollte.

Es kommt für ein rechtes Weiterleben der Religion alles darauf an, daß die Art dieser religiösen Kerntruppe reichlich vorhanden ist. Darum ist es eine wichtige Aufgabe aller, denen die Pflege des Religionslebens innerlich befohlen ist, der so nahe liegenden Überschätzung der religiösen Vorstellung rein als solcher nach Kräften entgegen zu wirken. Es muß unermüdlich betont werden: wer lediglich diese Vorstellungen hat und nur mit ihnen lebt, der hat nichts daran; Wegweisungen sollen und wollen sie sein zu eigenem Erleben.

Und das gilt nicht nur für die eigene persönliche Aneignung und für die Pflege des Religionslebens bei anderen; es gilt nicht minder für die prüfende und kritische Auseinandersetzung, sowie für die Verteidigung der religiösen Position. Die rechte Prüfung und Kritik des überlieferten Religionsbestandes muß nach der Erlebniswahrheit der Sache fragen; nicht lediglich mit dem Vorstellungsausdruck sich auseinandersetzen, sondern mit den eigenartigen Lebenserfahrungen, die dahinter stehen. Darum sollte alle Glaubensprüfung eine bitterernste Sache sein; nicht lediglich als eine Bewegung des Intellekts sich vollziehen, sondern als eine wirkliche Lebensauseinandersetzung, die an lauter inneren Zumutungen vorbei führt. Und Entsprechendes gilt von aller Verteidigung der Religion. Kämpft man lediglich um die religiöse Vorstellungswelt, das ist von vorne herein ein aussichtsloses Unternehmen; denn die Sache ist am falschen Ende angefaßt. Der Streit um die Wahrheit der Religion muß auf dem rechten Boden ausgefochten werden. Erleben steht hier gegen Erleben. Wird durch rechte Betonung des Wesentlichen der Sache die Kontroverse um die Religion auf diesen ihr zukommenden und der wirklich persönlichen Frömmigkeit so durchaus heimischen Boden gezogen, dann ist's allerdings grade so wirklich ein Streit um die innerste Wahrheit und den eigentlichen Bestand der Sache, zugleich aber ein Streit unter den günstigsten Bedingungen.

II.

1. Das führt uns nun leicht hinüber zu dem zweiten Problem, das uns beschäftigen sollte. Wir stellten soeben fest: Religion ist Erleben und will als solches Erleben verteidigt sein. Bei solcher Verteidigung wird es zu zeigen gelten, daß dies Erleben der Religion nicht illusionär ist, daß es Wirklichkeitsgeschmack trägt. So verlangt es aber nicht nur die apologetische Auseinandersetzung; so entspricht es auch demjenigen, was lebendige Religion von sich selbst fordert. Sie will nicht nur irgendwelches Erleben sein; sie erhebt den Anspruch, den Menschen mit der höchsten Macht über alles in Erlebniszusammenhang zu versetzen. Denn Gott ist für die Frömmigkeit nicht etwa irgend eine Idee, sondern Realität; außerdem nicht eine Realität irgend wer weiß wo, sondern jene Macht, die alle Wirklichkeit und so denn auch diese Wirklichkeit unserer Erfahrung durchwaltet — noch mehr: nicht nur irgendwie durchwaltet, sondern — das liegt unmittelbar im Gottesglauben beschlossen — ihr letzter Bewirker ist.

Das sei nun noch einmal betonend hervorgehoben: lebendige Religion hat von Hause aus einen starken Wirklichkeitssinn. Sie hat es zu tun mit der höchsten Realität des Daseins. Darum kann sie ihre Behausung nicht neben der wirklichen Welt aufschlagen wollen. Die Gottesmacht, deren Gemeinschaft der Fromme sucht und findet, tut ihm nur dann volle Genüge, wenn sie ihm als die Macht des Wirklichen zur Erfahrung kommt, in welches er sich erkennend und handelnd hineingestellt sieht. Mitten in dem Weltwirklichen muß sie an dem Weltwirklichen selbst erlebt werden können. So gewiß sich dem Frommen in seiner Religion eine persönliche Lebensbeziehung zu Gott eröffnet, so gewiß auch zum innersten Grund und Wesen des Wirklichen.

Es ergibt sich hieraus eine Forderung über das Verhältnis der Frömmigkeit zum Welterkennen und sonstigen Welterleben. Weil Frömmigkeit und Religion auf das letzte Wirkliche gehen, müssen sie mit allem Welterkennen und Welterleben nicht nur in innigster Fühlung bleiben; es ist sogar zu fordern, daß die fromme Regung und religiöse Aneignung möglichst aus der energischsten Welterkenntnis und mit ihr verbundener umfassendster und tiefster Welterfahrung herausgeboren werden. Ergriffenheit dem Dasein gegenüber, wie es sich eben unserer Erkenntnis erschlossen hat, darauf muß lebendige Frömmigkeit sich aufbauen, sie muß sich darstellen als eine letzte abschließende Vertiefung unserer Welterfahrung und unseres Welterlebens.

Dahin gehört im besonderen, daß alles Harte und Rätselvolle dieser Welt möglichst zur Empfindung kam. Das ist nicht nur gut, es ist sogar notwendig, zum mindesten dort, wo sich persönliche Frömmigkeit in unserer Zeit irgendwie zur Führung und Beratung anderer berufen sieht. Eine bloße intellektuelle Orientierung, womöglich gleich im Sinne apologetischer

Auseinandersetzung, taugt da wenig. So dringt man nicht in das Innerste der Sache, drückt sich eher rasch an ihr vorbei. Nein, wirklich leben in dieser Wirklichkeit, wie sie sich uns erschlossen hat — etwas mitleben aber heißt es in Gefühl und Empfindung aufnehmen — und so aus ihr heraus Gott finden: das ist's.

Ohne Zweifel nun hat sich das Bild der Wirklichkeit im Lauf der Zeiten bedeutend verändert. Die Welt ist für uns eine andere geworden. Das ist sicherlich nicht eine zufällige Wandelung, mit der es nichts weiter auf sich hat. Es geht schwerlich an, die Menschheit mit ihrem Erkenntnisstreben einem Manne zu vergleichen, der in einem Kaleidoskop durch allerlei Drehen und Wenden wechselnde bunte Bilder erzeugt. Wir dürfen annehmen, daß unser Weltbild zutreffender ist, als dasjenige früherer Jahrhunderte, daß wir der Wirklichkeit näher gekommen sind wie in vielem Einzelnen so auch in gewissen fundamentalen Grundzügen. Dann aber fordert der Wirklichkeitssinn der Religion, daß wir uns auf den Boden dieser Weltansicht stellen und hier soweit in die Tiefe leben, daß sich das Ewige uns kund tut. Denn eben in dieser Welt und nicht in sonst einer sollen wir ja Gottes gewiß werden.*)

Nun bietet sich uns die geschichtliche Religion als Helferin dar. Wir bedürfen ihrer Hilfe; denn es erwächst keine starke, gewisse und bestimmte Frömmigkeit, es sei denn auf diesem Boden. Und hier stehen wir nun wieder vor einem schweren Problem des Religionslebens.

Je mehr einer ganz und gar in der religiösen Überlieferung darin steht, um so mehr ist ein Doppeltes zu beobachten. Es fehlt ihm die volle Empfindung für das Spezifische der Wirklichkeit, in welcher die heutige Menschheit lebt, und er lebt statt dessen in vielem in einer ganz andren nicht etwa nur jenseitigen — das ist wieder eine andere Sache — sondern grade auch empirischen Wirklichkeit.

2. Eine jede übernommene Weltanschauung bringt es mit sich, daß wir der Erfahrung nicht mehr unvoreingenommen gegenüberstehen. Sie fälscht unsern Blick für das Wirkliche. Anstatt den Dingen wirklich bis auf den Grund zu sehen, streifen wir sie nur gleichsam oben hin mit einem sich rasch orientierenden Blick, der nur dasjenige auffaßt, was sich dem herrschenden Vorstellungszusammenhang leicht einfügt. Von dieser allgemeinen Regel macht es keine Ausnahme, wenn die übernommene Weltanschauung diejenige einer geschichtlichen Religion ist.

Ein klassisches Beispiel hierfür! Eine Schwalbe nimmt ihren Flug zum Neste; in ihrem Schnabel windet sich ein Wurm. Wie deutlich redet

*) Wenn hier von der Wirklichkeit unserer Welterkenntnis geredet wird, ist dabei nicht etwa zu denken an irgend ein bestimmtes Weltbild naturwissenschaftlicher Färbung. Es schwebt mir vielmehr lediglich vor, wie sich durch naturwissenschaftliche und historische Forschung unser aller Anschauung von der Welt tatsächlich erweitert und gewandelt hat.

solcher Anblick von der Härte des Daseins! Es lenkt den Blick in weitere, umfassende Zusammenhänge des Wirklichen und mag so wohl von neuem das Bewußtsein entzünden, wie in unserer Welt eine höchste Macht wirkt, deren Walten sich nicht mit dem Maße menschlicher Erwägungen und Zwecksetzungen messen läßt. Das ist dann eine Empfindung dem Wirklichen gegenüber, wie wir Menschen es auf langem Wege der Erfahrung kennen gelernt haben. Wir erleben in solcher Empfindung ganz unmittelbar etwas von den verborgenen Rätseln des Daseins. Und die Aufgabe tritt vor uns hin, auch dieses Welterleben zu seiner religiösen Vertiefung zu führen.

Wer dagegen seelisch im festen Geleise überlieferter Religionsvorstellung wandelt, dem zieht sich rasch ein freundlicher Vorhang vor dieses Rätsel des realen Daseins. Unmittelbar sieht er hier nicht Härte und Grausamkeit, sondern die Güte eines freundlichen Allversorgers, der Würmer geschaffen hat, damit junge Schwälblein ihr Futter finden. So hindert die bereitliegende Vorstellung eine Vollerfassung des Sachverhaltes und ein volles Mitleben im Wirklichen unserer Welterfahrung und Welteinsicht. Anstatt daß aus starker Wirklichkeitsempfindung heraus fromme Beugung geboren wird, verbirgt sich das wirkliche Dasein in der täuschenden Hülle einer vergrößerten menschlichen Güte.

Ein anderes Beispiel! Wir stehen unter einem starken Eindruck von der Schönheit des Menschenkörpers. Dieser Eindruck halte uns nun nicht fest in versenkter Anschauung des bestimmten einzelnen Objektes, sei es nun ein lebender Mensch, sei es ein Gebilde der Kunst. Es knüpfe sich uns vielmehr an den einzelnen Eindruck eine umfassendere Anschauung von der überragenden Stellung des Menschen im Zusammenhang des organischen Lebens. Da taucht vor dem geistigen Blick, der gewöhnt ist sich in die weiten Fernen unserer Erkenntnis des Wirklichen zu vertiefen, jenes Bild auf von den großen Werdezusammenhängen des Lebendigen, da Gestaltung auf Gestaltung emportreibt und mitten in all' der Fülle der Gestalten wie langer Mühen letztes Ziel und höchste Krone das edle Gebilde des Menschenleibes. Eine ganz eigenartige Stimmung der Ehrfurcht mag sich da wohl regen angesichts dieses letzten Wortes der schöpferischen Naturmacht, gemischt mit so etwas wie leisem Bangen, wie dieses durchgeistigte Gebilde über einem Zeitenabgrund schwebt, aus dem vor ihm so unendlich viele Gestaltung emporgetaucht und in den sie auch wieder hinabgesunken ist. Und das nun ist der wirklichkeitsgesättigte Stimmungsboden, auf welchem fromme Demut und frommes Vertrauen wurzeln und wachsen möchte, damit es, herausgeboren aus dem Mitleben des Wirklichen, sich wirklich richte auf die waltende Macht dieser für uns wirklichen Welt.

Statt dessen, wenn einer sich gänzlich eingerichtet hat in dem Vorstellungskreise der überlieferten Religion, dann verschließen sich ihm diese

Fernblicke. Es kommt garnicht zu solcher Wirklichkeitserfassung von diesem einen Punkte aus. Ihm schiebt sich unmittelbar die Vorstellung von einem Schöpfer dazwischen, aus dessen Händen in raschem Nacheinander erst anderes und dann durch besondern Entschluß auch der Mensch hervorging. So hindert auch hier die überlieferte Vorstellung der geschichtlichen Religion jenen vollen Realismus der Wirklichkeitsempfindung, dessen die Frömmigkeit als eine Sache der vollen Lebenswirklichkeit dringend bedarf. Die Summe der überlieferten Religionsvorstellungen wirkt, wie jede übernommene Weltanschauung zur Trübung des unbefangenen Wirklichkeitssinnes und erweist sich als ein Hemmnis einer vollen Wirklichkeitsreligion.

Oder sollten das gleichgültige Dinge sein? Ich glaube nicht. Ein weiteres Beispiel möge uns belehren. Es kann einem wohl mitten in dem nüchternsten Nachsinnen über allerlei Fragen, wie sie etwa das Problem der Entstehung der Arten oder sonst eine moderne Bemühung um Vollerfassung des Wirklichen stellt, plötzlich die ganze Abgrundtiefe des Daseins so stark vor die Seele treten, daß sich die Hand vor die Augen legt und das Haupt sich beugt. Ohne Zweifel, da will etwas Religiöses zum Durchbruch kommen, allerdings noch nach Ausdruck ringend, unfertig, dafür aber elementar und stark, weil eine ganze Wirklichkeit dahinter steht. Und, wohlgemerkt, es ist die Wirklichkeit, eben des Daseins, wie es für unseren Erkenntnisstand gegeben ist. Wer nur im gefesteten Kreise überlieferter Religionsvorstellungen zu Hause ist, der bleibt dem allen fern. Und das sollte nicht eine Gefährdung des vollen Lebens der Religion sein, die im Wirklichen leben muß? Wenn tatsächlich die volle Empfindung für das Spezifische der Wirklichkeit, in welcher die heutige Menschheit lebt, und grade was sich darin von frommer Empfindung aufringt, nicht lebendig zu werden vermag?

3. Und nun die Kehrseite zu dieser hindernden Wirkung der religiösen Vorstellungsüberlieferung! Anstatt daß er in dieser unserer wirklichen Welt einer der tatsächlichen Wirklichkeit mächtigen Frömmigkeit lebt, sieht sich der unentwegte Anhänger überlieferter religiöser Vorstellungen eingeschlossen in jenen bestimmten Vorstellungskreis, der sich ihm vor diese Wirklichkeit schiebt. Er steht nicht Gott erlebend in der wirklichen Welt mitten darin, erlebt ihn nicht als dieser realen Welt höchsten Walter und Herrn, sondern allerlei Vorstellungen von Gott und anderen Gegenständen der Religion, eine zur Wirklichkeit der Erfahrung hinzutretende besondere Welt einer bestimmten Vorstellungslieferung ist der Mutterboden seiner frommen Gefühle. Sein eigenes Leben im Wirklichen religiös zu führen, das ist's, worauf es ankäme; er dagegen lebt in einer lediglich vorgestellten Welt ein wirklichkeitsfernes Scheinleben.

Die Sache erfordert kaum eine weitere Ausführung; sie ist bekannt genug. Waren die vorhergehenden Erwägungen vielleicht weniger geläufig,

um so häufiger sind Ausführungen, welche das Problem von dieser Seite behandeln. Es bedarf darum hier nur kurzer Hinweise auf oft Gehörtes.

Wessen Frömmigkeit sich in der Form eines einfachen Anschlusses an alle überlieferte Vorstellung der geschichtlichen Religion vollzieht, für den gibt es im Kosmos ein räumliches Oben und Unten, oben Gottes himmlische Welt, unten unser irdisches Dasein; von dort oben erfolgen allerlei Wirkungen nach dort unten, Wunder und Offenbarungen; das Weltgeschehen ist wohl zum Teil ein Vielerlei kreatürlicher Wirkungen, im Ganzen aber doch eine unmittelbare und immer erneute Veranstaltung der göttlichen Übermacht und Weisheit, die genau so — nur eben unwiderstehlich und immer zweckvoll — den Gang der Dinge von außen her lenkt, wie das menschliche Kraft und Intelligenz im Kleinen tut; und dieses Weltgeschehen deckt sich einfach mit dem Erdgeschehen resp. mit dem Gang der menschlichen Dinge. Wer zuhause ist in jener unendlich erweiterten und so ganz veränderten Weltwirklichkeit, für welche uns Kopernikus und Newton und viele andere Forscher nach ihnen auf dem Gebiet der Natur und des geschichtlichen Lebens die Augen öffneten, dem lebt so ein Überlieferungsfrommer wirklich wie in einer verzauberten Welt.

Oft genug ist den Frommen der geschichtlichen Religion dieser Vorwurf gemacht worden. Ein schlimmer Vorwurf grade auch für den Standpunkt der religiösen Beurteilung. Lebendige Religion will Gemeinschaft sein mit der realen Weltenmacht — denn das ist doch Gott. Was kann man ihr Schlimmeres nachsagen als jenes: sie sei ein Leben in wirklichkeitsfernen Vorstellungen und in einer verzauberten Welt!

Gewiß, solange dieser Tatbestand dem Überlieferungsfrommen nicht bewußt ist, so lange hat es keine Not. So lange ist für ihn selbst seine Frömmigkeit wirklichkeitsstark; und ihre innere Macht und Aufrichtigkeit mag sogar sehr groß sein. Wo aber jene Erkenntnis zum Durchbruch kommt? Wo der Mensch sich mit beiden Füßen mitten hineingestellt in die erkannte Welt, weil er muß — die intellektuelle Redlichkeit fordert es gebieterisch —? Man täusche sich doch nicht über die Not der Fragen, die sich dann erheben müssen, durch den rasch fertigen Gedanken, das sei lediglich eine intellektuelle Angelegenheit; es sei nichts weiter als nur ein Ansturm der Verstandesaufklärung gegen die religiöse Wahrheit! Es ist vielmehr eine Angelegenheit von eminent praktischem Interesse. Es handelt sich um die Behauptung wirklichkeitsstarker Frömmigkeit auch in unserer Zeit. Das ist aber nichts anderes als: es handelt sich um eine Existenzfrage der lebendigen Religion.

4. Die Lösung dieses Problems wie auch sein volles Verständnis ergibt sich wieder aus dem Wesen der religiösen Vorstellung.

Alle religiöse Vorstellung ist Erlebnisausdruck und Wegweisung. Keine religiöse Vorstellung ist absolut. Sie fällt nicht vom Himmel, sondern er-

wächst in Menschengeistern als Ausdruck ihrer frommen Erlebnisse. Davon reden sie als Kinder ihrer Zeit nicht nur im damaligen Sprachidiom, sondern von der damaligen Weltvorstellung aus.

Es ist da allerdings ein großer Unterschied, ähnlich wie auf dem Gebiete der künstlerischen Rede. Einer redet mehr die Sprache nur seiner Zeit als ein anderer; dem einen ist es mehr, einem andern weniger gegeben, jene große Einfalt des Ausdrucks zu finden, die für alle Zeiten Gültiges ausspricht, weil das Zeitliche sich ganz und gar verklärt hat in ein Symbol desjenigen, was immer gleich den Weg zu Menschenherzen findet und ihnen ganz unmittelbar Erlebnisaufforderung zu werden vermag. Man denke da an die vielen Jesusworte, die ganz gewiß alle aus der Werterkenntnis seiner Zeit herausgeredet sind; und doch wie sehr ist das alles nur der Träger eines Geistigen, das heute genau so lebendig ist wie damals, wie so ganz geht es auf in dieser seiner dienenden Rolle! Anders z.B. bei Paulus. Auch er hat ja Worte von derselben Art; doch ist das Ganze seiner frommen Rede bis ins Innerste durchwoben von zeitlicher Eigenart und oft mühsam genug ringt sich der Ton für alle Zeiten da heraus.

So ist schon jeder einzelne Erlebnisausdruck der grundlegenden Frömmigkeit wohl mehr oder weniger, aber immer irgendwie zugleich ein Träger bestimmter, grade damals herrschender Weltvorstellung. Das nun sind die grundlegenden Bausteine der Vorstellungsüberlieferung der geschichtlichen Religion. Nicht nur wird mit ihnen zugleich dasjenige von Weltvorstellung der damaligen Zeit mit weiter gegeben, was jeder von ihnen im Einzelnen mit enthält. Aus der zusammengefügten Masse der Bausteine tritt jenes Bild in zusammenhängender Deutlichkeit heraus. Es überwiegen ja zu dem bei weitem Bausteine von der weniger durchgeisteten Art. Auch ist hier an das zu erinnern, was wir an früherer Stelle erwähnten. Alle religiöse Vorstellungsüberlieferung übernimmt auch ganz unmittelbar religiös nicht verarbeitetes Rohmaterial der profanen Weltanschauung und fügt es dem Ganzen ihrer Vorstellungen ein. So entsteht jenes zwiespältige Ganze, das auf der einen Seite Erlebnisausdruck und Erlebnisaufforderung ist, auf der andern Tradition einer bestimmten profanen Weltvorstellung. Und es verschmilzt beides um so enger mit einander, — ist es doch auch noch nicht bewußt geschieden worden — je länger jene profane Weltanschauung Generationen hindurch wesentlich in Geltung bleibt. Fromm sein umschließt dann auch unmittelbar ein Leben in jener Weltwirklichkeit. Wandelt sich nun die profane Welterkenntnis, gewinnt eindringenderer Erkenntnis und zuverlässigerer Forschung die Wirklichkeit ein anderes Aussehen, dann tritt eben jener Fall ein, daß die Frommen der geschichtlichen Religion abseits von der Wirklichkeit in einer verzauberten Welt leben.

5. Und wie nun läßt sich dem begegnen? Eben dadurch, daß jene

Scheidung zwischen der Erlebnisaufforderung und ihrem zeitgeschichtlichen Gewande im Ganzen der religiösen Vorstellungsüberlieferung ernsthaft durchgeführt wird. Ich sage „durchgeführt wird" und rede von „jener Scheidung"; denn es war schon davon die Rede, daß sich diese Scheidung im Zusammenhang des religiösen Vorstellungsschatzes der geschichtlichen Religion bedeutsam ankündigt. Eben in jenen religiösen Aussagen, da die profane Weltvorstellung der betreffenden vergangenen Zeit weiter keine Bedeutung mehr hat als die eines Vehikels für diese religiöse Erlebnisaufforderung. Hier vollzieht sich jene Scheidung ganz unmittelbar und wie von selbst. Der zeitgeschichtliche Ausdruck ist so ganz und gar nur der Diener der religiösen Zumutung, daß nur diese ins Bewußtsein tritt, jenes andere sich der Beachtung entzieht.

Was sich bei solchen größten Aussagen wie von selbst macht, muß bei der übrigen Menge der überlieferten Religionsvorstellungen mühsam erarbeitet werden. Da strahlt nicht überall die für alle Gegenwart gültige Erlebnisaufforderung so klar und leuchtend durch alles hindurch; sie ist wie eingekapselt in eine harte und spröde Schale und wie von ihr durchwachsen. Namentlich wenn wir auf irgend einen gefesteten Aufbau der religiösen Vorstellungsüberlieferung blicken, fällt uns — aus dem eben angeführten Grunde — wohl gar zuerst nur so etwas in die Augen wie ein bestimmtes Weltbild, das als Seitenstück und Konkurrent des Weltbildes unserer Erkenntnis dazustehen scheint.

Da wird es zuerst gelten, dieses Gebäude in seine Bausteine zu zerschlagen, und dann aus den wieder gewonnenen Urbestandteilen den religiösen Erlebnisausdruck herauszuarbeiten, der auch für unsere Gegenwart eine Erlebnisaufforderung enthält.

Wo solche Scheidung nicht vollzogen wird, da droht die Gefahr, daß als veraltete Weltanschauung verworfen wird, was in seinem innersten Kern ganz etwas anderes ist als dieses. Und noch einmal sei es betont: damit vollzöge sich nicht etwa nur ein unberechtigtes Gericht falschangewendeter intellektueller Kritik an einem Gebilde, das man irrtümlich lediglich als veraltete Weltansicht einzuschätzen gelernt hat. Auch die lebendige Frömmigkeit, weil sie dem Erleben der realen Wirklichkeit entwachsen und ihrer mächtig sein muß, kann sich auf die Dauer die Einkerkerung in ein Altertumsmuseum nicht gefallen lassen — und schmückten dessen Wände die erhabensten Bilder.

Nicht minder fest einzuprägen ist aber auch das andere. Es bedarf eines sehr feinen und tiefen Empfindens und reiner Hände und einer absoluten Freiheit von aller Sucht nach Akkomodierungen um jeden Preis, soll die Aufgabe ohne inneren Verlust gelöst werden. Auch hier gilt es wieder, daß der Weg an lauter Anforderungen vorbei und durch innerlichste Auseinandersetzungen hindurch führt.

Frömmigkeit, Sittlichkeit und Sozialismus.*)

Von Hans Pöhlmann.

Über unser Thema ließen sich Semester lang Vorlesungen halten und Bibliotheken füllen; jeder einzelne der genannten Begriffe hat eine lange Geschichte und einen unübersehbaren Inhalt, miteinander aber vereinigen sie so ziemlich Alles, was an Weltgeschichte und Menschenleben wertvoll ist.

Wir setzen uns hier über all dies hinweg und achten nur auf die gegenseitigen Beziehungen dieser drei Geisteskomplexe untereinander mit der Absicht, einen Gewinn für das Verständnis der Sittlichkeit, und eine Anweisung zu ihrer Förderung zu finden, um damit praktischen Zwecken zu dienen.

I.

Mit gutem Grunde stellen wir unter unserm Dreigestirn die Frömmigkeit voran. Sie ist die Wurzel des Baums, an dem die Sittlichkeit den kräftigen Stamm, und der Sozialismus die Blüten und Früchte bedeutet. Die bekannte dreifache Goethe'sche Ehrfurcht aus Wilhelm Meister wenden wir auf unsre Dreiheit so an, daß Frömmigkeit die Ehrfurcht vor dem, was über uns, Sittlichkeit vor dem, was in uns, Sozialismus die sei vor dem, was um uns ist.

So definiert, als Ehrfurcht vor dem, was über uns, ist die Frömmigkeit ein unausrottbares Bedürfnis des menschlichen Lebens, eine untilgbare Tatsache der menschlichen Geschichte. Die ethnologische und psychologische Untersuchung, ob es Völker und Menschen ohne Religion gegeben habe oder gebe, kann daran nichts ändern, daß Frömmigkeit zur Anlage und Vollkommenheit des menschlichen Wesens gehört.

Eine Reihe von alten Domen und Klosterkirchen in Frankfurt a. M., Limburg, Essen, Köln, Maria Laach, Trier habe ich auf meiner diesjährigen Sommerreise mit Bewunderung gesehen. In diesen weiten Hallen und hohen Gewölben romanischer und gotischer Kunst grüßt uns eine untergegangene Zeit mit ihrem letzten Abendrot; ihren eigentümlichen Zauber empfinden wir lebhaft, wenn in abendlicher Dämmerung, die in Kapellen, Nischen und hinter Altären sich wehrt gegen den Glanz der flimmernden Kerzen, schattenhafte Wesen in leuchtenden Gewändern ein gemessenes Rituale kultischer Anbetung schweigend vollführen. Die Spuren des Mittelalters suchen und finden wir am besten in seinen Gotteshäusern; wo wird man einst die Spuren unsrer Zeit suchen? Kaum in den Kirchen, vielleicht in zertrümmerten Bahnhofshallen, verschütteten Bergwerken, Resten des Eifelturms usw. Man versenke sich nur in der alten Münsterkirche zu Essen einmal in die Betrachtung des 1000jährigen siebenarmigen Leuchters, den die Äbtissin

*) Anmerk.: Wurde ursprünglich entworfen als Vortrag für einen „Verein zur Förderung der Sittlichkeit".

Mathilde II., die Enkelin Ottos des Großen, ihrem Nonnenkloster gestiftet, und der antiken Marmorsäule, die einer der Ottonen aus seiner Romfahrt mitgebracht, dann fahre man mit der Trambahn die Altendorfer Straße entlang, immer links und rechts zwischen den rauchenden Schlöten und feurigen Essen der Krupp'schen Eisenstadt hindurch — und man wird begreifen, daß unsre Zeit nicht mehr im Zeichen der feierlichen Dome, sondern der rastlosen Fabriken steht. Der eiserne Kessel mit seiner roten Glut ist das ewige Licht geworden und die rußgeschwärzten Heizer, Gießer, Schmiede sind seine Ministranten.

Dennoch wäre es voreilig und falsch zu sagen, weil die Fabrik den Dom verdrängt hat, deshalb auch der Weltsinn die Frömmigkeit. Die letztere kann an und für sich ebenso gut bestehen in der Fabrikkultur wie in der Dom- und Klosterzeit, und tut es auch. Unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in Gott: das gilt heute so gut als je. Niemals hat man dringender nach Gott gesucht, heißer um ihn gekämpft als heute; was die Frömmigkeit betrifft, steht unsre Zeit einer andern schwerlich nach, wenn man unter Frömmigkeit das Suchen nach Gott meint. Wir befinden uns auf einer steigenden Welle.

Doch fehlt es nicht an Gefahren, an denen sie scheitern könnte. Dies würde geschehen, wenn sie nicht das richtige Verhältnis findet zur Sittlichkeit und zum Sozialismus. Eine sittlich gleichgültige Frömmigkeit ist kein Gewinn. Die alten Indier haben sie zur klassischen Vollendung ausgebildet im weltverachtenden, lebenverneinenden Buddhismus; als Parasit nistet sie in allen Religionen, die weltabgezogene, sich selbst aufzehrende Mystik, die lebenhassende Möncherei, die, ein greisenhaftes Erzeugnis des untergehenden Morgenlandes, die Morgenröte des zukunftsfrohen Abendlandes zeitweilig mit nebligen Schleiern umspann.

Es gibt auch unter uns Spuren solcher sittlich indifferenten Frömmigkeit, dort wo man sie nur als Gebet, Buße, Bekehrung, Bibelstunde und Schriftbetrachtung kennt. Wenn man immerfort die Wurzeln pflegt, ohne einen Stamm zu ziehen, wird es nichts Gutes werden. Daß man solche Frömmigkeit unsittlich nennt, das wird sie vielleicht ihrerseits mit Entrüstung zurückweisen; sie ist gewiß mit vielen einzelnen sittlichen Geboten verbunden, und doch — die rechte Ehrfurcht vor dem, was in uns ist, aus uns werden kann, hat sie nicht. Sie hat kein Vertrauen zu freiem Wachstum; sie will nur einzäunen, behüten, bewahren. Aber Kinderbewahr-Anstalten sind nicht der Schauplatz heroischer Taten; der Charakter bildet sich im Sturm der Zeit. Die Frömmigkeit soll uns nicht vor dem Leben behüten; für dasselbe stärken soll sie uns. Die Frömmigkeit allein ist sittlich, welche Helden schafft des Arbeitens wie auch des Leidens, immer aber starke Kämpfer, nicht fahnenflüchtige Deserteure.

In engem Zusammenhang mit der sittlich indifferenten Frömmigkeit

steht die sozial indifferente; artet jene leicht aus zum hohlen Kultus und toten Aberglauben, so ist die unsozialistische Frömmigkeit wenigstens nach unserm christlichen Verständnis ein Widerspruch in sich selbst. Eine Frömmigkeit, die nur an das liebe Ich und seinen himmlischen Lohn denkt, die meint, Gott wäre für alle ihre persönlichen Nichtigkeiten und Kleinlichkeiten da, die über dem muhammedanisch gemalten Paradies im Himmel die Welt und ihre bittere Not, ihre schweren Aufgaben vergißt, ist eine Lüge: So jemand sagt, ich liebe Gott und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner.

Die Frömmigkeit hat an Gemeinschaftlichkeit ein Lebenselement; so ist es begreiflich, daß heute Gemeinschaftsbewegungen einem gefühlten Mangel und spürbaren Bedürfnis entgegenkommen. Nur sollte solche Gemeinschaft nicht nach wenigen Schritten wieder separatistisch und ängstlich die Türen schließen und auf die Isolierbank sich zurückziehen, sondern mit dem Willen zur Gemeinschaft erst aufhören, wenn diese auch Alles umfaßt, was einen Anspruch und ein Anrecht darauf hat. Es wäre vielleicht nicht zu dem heutigen beklagenswerten Zustande gekommen, wo vielfach der Sozialismus seine rechte Mutter, die Frömmigkeit, für eine Stiefmutter ansieht, wenn sie nicht zuweilen eine Rabenmutter gewesen wäre.

Fassen wir es kurz zusammen: Rechte Frömmigkeit ist sittlich und sozialistisch, d.h. sie schafft starke Charaktere, in sich geschlossene Persönlichkeiten, welche mit gesammelter Kraft und frei von Selbstsucht an der Förderung des Ganzen, an der Schöpfung und Ausbreitung wirklicher lebendiger Gemeinschaft arbeiten.

II.

Wir wenden uns nun gleich zum dritten im Bunde, dem Sozialismus. Er muß fromm sein, er muß sittlich sein. Unfrommer Sozialismus ist Torheit, unsittlicher Sozialismus ist Roheit.

Sozialismus ist eine sehr alte und sehr gute Sache; Sozialismus ist nur ein anderes Wort für Menschenliebe, Nächstenliebe, die man schon lange vor Karl Marx und Ferdinand Lasalle gekannt und auch geübt hat. Sozialismus ist Blüte und Frucht des Glaubens. Jeder rechte Christ ist ein Sozialist, und sollte sich diesen Namen von niemand streitig machen lassen. Das Christentum war bisher und ist noch heute die stärkste, sozialisierende Kraft der Geschichte. In dem Glauben an die zum Reiche Gottes berufene Menschheit hat es dem Gemeinschaftsgeiste die lebendigsten Impulse gegeben.

Der Sozialismus, wie er heute eine öffentliche Macht geworden ist, ist fast durchaus unkirchlich; dies wäre noch nicht das Schlimmste; weit schlimmer, daß er unchristlich ist. Zeugnisse dafür anzuführen, ist leider unnötig; von Marx bis Bebel, vom kommunistischen Manifest bis zur Religionsdebatte auf dem sozialdemokratischen Preußentag war es nie anders

gemeint. Am schlimmsten und traurigsten, daß er auch unfromm ist, d.h. jene Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, aus der Welt schaffen, jenes Bedürfnis, das nach desselben großen Dichters Wort in unsres Busens Reine lebt, sich einem Höheren, Unbekannten freiwillig hinzugeben, aus den Herzen reißen will, das Leben damit glatt und oberflächlich nimmt und naiver Weise noch meint, mit solcher Flachheit der Menschheit zu dienen.

Wäre der deutsche Sozialismus fromm geblieben in diesem ganz elementar gemeinten Sinn! Könnte er es werden! Kein Opfer wäre zu groß für solches Ziel, kein Preis zu hoch für solches Gut. Er ist es nicht und will es noch nicht werden: eine der traurigsten Tatsachen der neuen deutschen Geschichte, eine der drohendsten Wolken an unserm Zukunftshimmel, eine der schlimmsten Anklagen für alle, die sich getroffen fühlen müssen in Staat, Kirche, Gesellschaft und nicht zum mindesten in der Sozialdemokratie selbst.

Ist dieser Sozialismus auch unsittlich? Man wird hier nicht vorschnell und voreingenommen urteilen dürfen. Es ist gewiß in der Sozialdemokratie viel aufrichtige und echte sittliche Größe zum Vorschein gekommen, Heldentum, Märtyrertum, lauterer Idealismus; auch hat sie in manchen Volksschichten Persönlichkeitsbewußtsein und Charakterfestigkeit geschaffen, sittliche Werte im höchsten Sinne des Worts. Dennoch schließt ihre geschichtsmaterialistische Betrachtung eine eigentliche, selbständige Sittlichkeit aus; nur als kluge Anpassung an die Verhältnisse kann sie ein untergeordnetes Dasein behaupten. Sie hat weder eignen Wert noch absolute Geltung; jenseits von gut und böse schreitet die Geschichte, liegt die Zukunft. Können wir dies anders als unsittlich nennen? Einen Sozialismus sollten wir haben, der über der Sorge um das, was um uns und unter uns, nicht vergessen wollte die Ehrerbietung vor dem, was über uns, die Achtung vor dem, was in uns ist, der wüßte, daß man der Menschheit nur vorwärts helfen, die Verhältnisse nur bessern kann durch Erziehung der Menschen zu Charakteren, deren Wurzeln die schweigende Tiefe der Ewigkeit suchen, deren Kronen sich strecken empor zum himmlischen Licht. Gewiß ein frommer, ein sittlicher Sozialismus hätte eine andere Zukunft als die heutige Sozialdemokratie, welche im Einzelnen manches Gute gewirkt, im Ganzen aber Unheil verschuldet hat, unseligen Zwiespalt zwischen Frömmigkeit und Sozialismus. Sie hat ihn nicht allein verschuldet, aber sie hat ihn verschärft. Zu ihrem Schaden, wie sie vielleicht noch selbst erkennen wird.

III.

Erst jetzt kommen wir zur Sittlichkeit, deren Förderung der heutigen Veranstaltung am Herzen liegt. Sagen wir es kurz: sie muß fromm sein, sie muß sozialistisch sein.

Es gibt auch unfromme, das heißt hier religiös indifferente, Sitt-

lichkeitsbestrebungen, die ja deshalb noch nicht verwerflich sein müssen, ja an ihrem Teile auch nützlich und gut sind. Außer den Bestrebungen ethischer Kultur, die mit Bewußtsein religionslose Ethik pflegt, ist es besonders die Arbeit der Vereine zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, welche auf dem engeren Gebiete der geschlechtlichen Sittlichkeit vielfach mit der Arbeit der christlichen Sittlichkeits-Vereine sich zusammenfindet: Bekämpfung des außerehelichen Verkehrs, Ermahnung zur Keuschheit, Warnung vor den schlimmen Folgen der Unkeuschheit dort wie hier. Doch ist der Ton hier und dort verschieden; wenn zwei dasselbe tun, ist es noch nicht dasselbe. Sicher nehmen sich alle diese Dinge unter dem Gesichtspunkt der Frömmigkeit anders aus als ohne ihn. Dort graut man vor den Folgen, hier ängstigt die Gesinnung. Dort urteilt man nach dem Maßstab: nützlich oder schädlich, hier: gut oder schlecht, fromm oder gottlos. Dort betrachtet man physisch, hier ethisch die Dinge. Man kann jener Arbeit alles Glück wünschen, aber an der Wurzel faßt sie das Übel nicht; so viel der Geist wertvoller und ursprünglicher ist als der Leib, so viel greift fromme Sittlichkeit tiefer als materialistische.

Freilich lauert hier eine umgekehrte Gefahr, die Gefahr der Übergeistigkeit, welche Krankheiten mit Bußübungen heilen, Gesundheit mit Gebetssprüchen schaffen will, ein Gebiet, auf dem schlichte Einfalt und abergläubische Torheit, kindliche Frömmigkeit und frivole Gaukelei hart beieinander wohnen.

Die Sittlichkeits-Arbeit muß fromm sein; sie muß geschehen im Gefühle der Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, also im Glauben an den Gott im Himmel, dessen Weltregierung auf das Gute angelegt ist und das Böse haßt. Nur so kann sie die Begeisterung immer lebendig halten, nur so den Glauben an den Sieg ihrer guten Sache sich bewahren.

Diese Frömmigkeit hat natürlich nichts zu tun mit engherzigem Buch- und Buchstabenglauben; sie ist der christliche Gottesglaube in seiner einfachen schlichten Gestalt, das merkwürdigste wunderbarste Ding, wo er wirklich ist, aber in dem, was er wirklich ist, auch durch kein Surrogat zu ersetzen. Deshalb müßten die Sittlichkeits-Vereine auch nichts zu schaffen haben mit den Schlagworten rechtgläubig und freigläubig, positiv und liberal, nichts mit theologischen Schulen und Lehrbekenntnissen. Wer den Glauben an Gott den Vater gewinnen konnte — Heil ihm, wenn er ihn hat. Es ist gleichgültig, wie er ihn bekam; er wird im rechten Sinne für fromme Sittlichkeit kämpfen.

Sittlichkeits-Arbeit muß sozialistisch sein, das ist das andre; hier offenbart sich eine Gefahr, die sehr nahe liegt, und in der Tat nicht ganz vermieden wurde. Die Erkenntnis von der überragenden Bedeutung der geistigen Sphäre darf nicht dazu verleiten, die materielle zu unterschätzen. Buße, Bekehrung, Glaube predigen ist eine mißliche Sache, dort wo man

nach Brot und Arbeit schreit. Es gibt eine Schwelle, unter die die menschliche Existenz nicht sinken darf, um für ihre besseren Ideale empfänglich zu bleiben. So muß die Sittlichkeits-Arbeit die ganze soziale Arbeit mit all ihren schweren Fragen und Zielen anerkennen als Vorarbeit, nein als Mitarbeit, ja sie täte wohl manchmal gut ihre eigenen Wünsche zurückzustellen, um dort kräftig mitanzufassen. Kinderschutz, Frauenschutz, Arbeiter-Fürsorge, Wohnungsnot, das Alles sind Dinge, die einer verständigen Sittlichkeits-Arbeit nicht fremd bleiben dürfen. Sie würde sich manche Illusionen und Enttäuschungen ersparen, wenn sie aufs engste Fühlung suchen wollte mit der Arbeit, die der rechte Sozialismus zur Hebung sozialer Not betreibt; sie würde darin auch gegen ungesunde religiöse Treibereien, wie sie unserm evangelischen Christentum fremd sind, eine heilsame Korrektur haben.

Also fromm und sozialistisch muß die Sittlichkeit sein, ihre Quelle in Gott, ihr Ziel nicht im Jenseits allein, sondern in der Menschheit Gottes auf Erden.

So verstanden, ist es eigentlich immer dasselbe, ob wir von sittlich-sozialer Frömmigkeit, von fromm-sittlichem Sozialismus, von fromm-sozialer Sittlichkeit reden. Es ist immer dasselbe Dreieck, von welchem Winkel aus wir es auch betreten; freilich doch ein rechtwinkliges Dreieck, an dem die Frömmigkeit die Hypotenuse ist.

Würde jeder der drei Faktoren seiner notwendigen Ergänzungen sich stets bewußt sein, so hätten wir einen Kultur-Zustand von wundervoller Harmonie. Auf allen Wegen ginge es zum Zentrum; getrennt marschieren, vereint schlagen, hieße die Parole; der Feind, heiße er Unglaube, Sünde oder Übel, ist im Grunde doch immer derselbe.

Von diesem Ideal sind wir wohl weit entfernt, ob wir es je erreichen? Die Frömmigkeit hat sich eine große Organisation geschaffen, die Kirche; wie steht es mit ihrem sittlichen Einfluß, mit ihrem Sozialismus? Als Organisation des Sozialismus tritt die Sozialdemokratie auf, die diesen Anspruch eifersüchtig behauptet; wie steht es aber mit ihrer Frömmigkeit, ihren sittlichen Idealen? Überall Halbheiten, Trümmer, Ruinen.

Und die Sittlichkeit? Wo hat sie ihre große Organisation? Sind es die Sittlichkeits-Vereine? Sie halten den Vergleich mit den vorgenannten Schöpfungen der Frömmigkeit und des Sozialismus in keinem Sinne aus, wollen es vielleicht auch nicht. Trotzdem: es ist eine nachdenkliche Frage, woher es kommt, daß die Sittlichkeits-Vereine im Ganzen nicht sehr vorwärts kommen, daß die Sittlichkeits-Kongresse meist ohne nachhaltige Wirkung verrauschen, daß eine große Anzahl von Männern und Frauen, die bereit sind, bei jeder guten Sache mitzutun, die an den Organisationen der Frömmigkeit und des Sozialismus mitwirken, die selbstverständlich auch wissen, daß Sittlichkeit der dritte im Bunde sein muß,

dennoch zu der Arbeit in den Sittlichkeits-Vereinen sich kein Herz fassen können, ja dieselben ruhig als Veilchen im Verborgenen blühen lassen. Vielleicht meint man, dazu wären eben die Kirchen und die christlichen Gemeinden da. Sehr mit Recht; gewiß sollten die christlichen Gemeinden, und die Kirche als ihre weitere Organisation die Heim- und Pflegestätten der Frömmigkeit, der Sittlichkeit, des Sozialismus gleichmäßig, mit einem Worte sittlich-sozialer Frömmigkeit sein. Vielleicht aber ist diese Aufgabe für eine Organisation zu groß. Auch ist die Kirche heute nicht populär — gewiß eine bedauerliche, aber doch eine unleugbare Tatsache. Wäre da nicht eine Organisation größten Stils auf der Dreieckseite der Sittlichkeit möglich, denkbar und wünschenswert? Eine Organisation fromm-sozialer Sittlichkeit, natürlich in vollem Frieden mit der Schwester-Organisation sittlich-sozialer Frömmigkeit der Kirche? Ist vielleicht gar dieses Wicherns Ideal gewesen, das in unsrer Innern Mission kaum zu seiner ganzen Entfaltung kam? Könnte dieses nicht der große Protestanten-Bund werden, wie ihn Theodor Kaftan einmal gewünscht hat, ein Bund aller derer, denen Luther, Kant, Goethe unverlierbare Werte deutscher Geschichte und Kultur sind? ein Bund, in dem auch die Bürgerrecht hätten, denen die Kirche, mit Recht oder Unrecht, zu enge ist, die, mit oder ohne Grund, in ihr mitzuarbeiten keine rechte Freudigkeit finden konnten? ein Bund, in dem auch die Platz haben, die zwar gut deutsch-protestantisch, aber nicht, sagen wir noch nicht, kirchlich-evangelisch sind?

Ob die Sittlichkeits-Vereine wohl zu etwas derartigem werden könnten? werden möchten? Jedenfalls, auch schon wie sie heute sind, vertreten sie die eine Seite unsres dreifachen Ziels: Frömmigkeit, Sittlichkeit, Sozialismus: eines Dreibundes, der in Wahrheit eine heilige Allianz genannt werden kann; denn seine Aufgabe ist das, was wir durch Jesus Christus als den Willen Gottes verstehen gelernt haben: die Umgestaltung der Welt zum Reiche Gottes.

Der religiöse Individualismus, sein Recht und seine Grenze.

Von **Theodor Häring.**

Möge uns das Bild Alexander Vinet's leiten! Vinet ist religiöser Individualist: ganz er selbst, er, dieser einzelne, dieser besondere, auch in der Religion, gerade in der Religion. Es ist, als ob die Natur, in der er groß wurde, seinem innern Leben das Gepräge gegeben. Drüben über dem Genfer See die scharf geschnittenen, majestätischen Berggipfel, frei und

stolz ins Himmelsblau ragend. Sinnend in diesen Anblick versunken mag er sein Lieblingsgleichnis für den Individualismus gefunden haben: die menschliche Gesellschaft ist die See, auf ihr tausend kleine Fahrzeuge, die Seelen, welche nach den Küsten der ewigen Welt steuern. See und Seele gehören zusammen, die Gesellschaft und der einzelne; „beide sind bewundernswert, aber nicht sind die Fahrzeuge um der tragenden Wellen willen da, sondern die Wasser für die Fahrzeuge . . . der einzelne ist es, ich und du, an die Gott in seinem Wort sich wendet; der einzelne glaubt und liebt, hofft und fürchtet und gehorcht." Aber die Minderzahl nur versteht diese Wahrheit. „Wir werden als Originale geboren, aber gehen zumeist als Kopien aus der Welt". Und weil Vinet ein Willensmensch ist, wird ihm das Gewissen zum Leitstern seiner ganzen Gedankenwelt und all seines Wirkens, Angelpunkt seiner Apologetik, Grundton seiner Predigt, der lebendige Puls seiner ungeheuren Korrespondenz, die Kraft seiner politischen und kirchlichen Arbeit. Vinet's religiöse Charaktergestalt läßt uns ahnen, was es um den religiösen Individualismus ist, sein Recht und seine Grenze. Wer könnte in so persönlicher Ausprägung sein Recht bestreiten, wer seine Grenze verkennen?

Sein Bild soll uns auf dem Weg in die Welt des religiösen Individualismus begleiten. Dieser Weg ist nicht ohne die Gefahr der Ermüdung. Es läßt sich nicht rasch eine runde Bestimmung seines Begriffs geben, und schnellfertige Entscheidungen über sein Recht und Unrecht sind wertlos; er verlangt stille Betrachtung und Zurückhaltung im Urteil, ja Geduld in der Betrachtung und Verzicht auf Vorurteile. Dann allerdings mag seine Erkenntnis auch für unser Leben Frucht schaffen. Und darauf auszugehen ist keine Schande. Denn freilich, wenn wir über die Tatsachen der äußern Erfahrung uns unterrichten, so ist die Verwertung solcher Kenntnisse lediglich eine Sache der Klugheit. Dagegen was wir zur Aufklärung unsres innern Lebens einander sagen, das wird immer zu einer Frage an unsern Willen, zu einem Aufruf an unsre Freiheit. Das ist der Fall, wenn wir in die Welt des Schönen uns versenken oder in die Tiefe des „du sollst" hinabsteigen, ganz eigenartig aber gerade auch auf dem Gebiet der Religion.

Die einfachste Gedankenordnung wird die sein, daß wir uns zuerst um den Begriff des religiösen Individualismus bemühen, dann seine Anwendung in einigen Bezirken des Lebens uns vergegenwärtigen, um darnach unsre praktische Stellungnahme zu bestimmen.

Was ist das Wesen des religiösen Individualismus? Erinnern wir uns, daß Individualismus eine allgemeine Bezeichnung für eine Grundrichtung des Denkens und Wollens, keineswegs nur in bezug auf das Gebiet der Religion, sondern auf alle Gebiete menschlicher Gemeinschaft ist. Ebenso allgemein ist sein Gegenteil, der Socialismus. Ja an diesem Wort

ist fast noch unmittelbarer klar, wie vielverwendbar jenes ist. Denn weil wir uns gewöhnt haben, bei dem Wort Socialismus zunächst an eine wirtschaftliche und eine damit verbundene politische Grundanschauung zu denken, müssen wir uns absichtlich daran gewöhnen, diese Namen im Blick auf alle Gemeinschaftskreise zu brauchen. Das sind wir beim Wort Individualismus schon eher gewöhnt. Also kurz: der Individualismus ordnet die Gemeinschaft dem einzelnen unter, der Socialismus umgekehrt den einzelnen der Gemeinschaft. Z.B. ist jede Ansicht vom Staat individualistisch, die ihn wesentlich als Wächter der Rechte des einzelnen betrachtet; socialistisch keineswegs nur der Zukunftsstaat unsrer Socialdemokratie, sondern auch der doch aristokratische Staatsgedanke Hegels, eben sofern er gleichfalls den einzelnen der Idee des Ganzen mit Bewußtsein unterordnet. Aber auch von der Ehe gibt es eine individualische oder socialistische Anschauung, je nachdem die harmonische Vollendung der Ehegatten oder die Nachkommenschaft zum beherrschenden Gesichtspunkt gemacht wird. Es ist aber nirgends in der Welt auf irgend einem Gebiet reiner Individualismus oder reiner Socialismus verwirklicht. Ein Staat, der die Rechte der einzelnen vernichtet, wird von den einzelnen auf die Dauer nicht ertragen; und einer, der nur die Rechte der einzelnen pflegen wollte, untergräbt sie, kann sie nicht schützen nach innen und außen. Und nicht nur tatsächlich ist es so, sondern es muß so sein, weil in der menschlichen Natur die beiden Grundtriebe, sich als einzelner geltend zu machen und mit den andern zusammenzuwirken, unzertrennlich sind. Daher hat auch das Wort Individualismus, wo immer es auftreten mag, teil an dem Urteil, das alle Ismen trifft, daß es eine einseitige Übertreibung bezeichnet. Man fragt daher notwendig nicht nur nach dem Recht, sondern ebenso nach den Grenzen.

Auch beim religiösen Individualismus muß man von jenem formellen Allgemeinbegriff ausgehen: er legt im Verhältnis von einzelnem und Gemeinschaft den Ton auf den einzelnen. Und sagt man hergebrachter Maßen, Religion sei Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder der Menschen mit Gott, heißen wir das erstere genauer Religiosität, und bedenken wir, daß diese nicht ohne religiöse Gemeinschaft sich entzündet, die des Kindes an die der Mutter, daß wir aber unwillkürlich Bedenken tragen, von Religion zu reden, wo nicht auch Religiosität ist: so haben wir durch diese einfache Erinnerung schon eine, wenn auch noch unbestimmte, doch nicht wertlose Erkenntnis gewonnen. Nämlich die, daß in der Religion der Ton von Haus aus stärker als in andern Grundäußerungen menschlichen Geisteslebens auf dem einzelnen liegt, so gewiß auch Religion nicht ohne Gemeinschaft ist. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist etwas so Persönliches, daß man sofort nicht mehr das religiöse Erlebnis genau faßt, wenn man nicht an den einzelnen denkt, wenn man nicht irgendwie religiös individualistisch denkt.

Freilich bedarf dieser Satz einer Näherbestimmung. Er gilt von den höheren Stufen der Religion. Das Vaterunser z.B. ist nicht Vaterunser ohne ein Ich des Beters und ohne ein Du des Gottes, zu dem er betet: mag es von einem Luther gebetet werden oder von einem Dualla-knaben in Kamerun. Aber solange der Negerknabe seinen Fetisch mit den andern anbetete, da war seine Frömmigkeit eingeschlossen in die der Familie und des Stammes, da war Brauch und Gewohnheit so gut wie alles. Doch machen sich nach dem Zeugnis der Missionen auch in solchen Religionen für die genauer hinhorchende Liebe feine Unterschiede bemerkbar: auch dort entbindet sich eben Religion, die uns wie Religion vorkommt, in dem Augenblick, wo etwas wie eine persönliche Beziehung zwischen den einzelnen und den noch so unvollkommen gedachten Göttern durchsetzt. Viel mehr gilt dies, auch noch abgesehen vom Christentum, in den höheren Religionen: der religiöse Individualismus steigt beim indischen Büßer, beim begeisterten Muhammedaner. Doch erscheinen uns auch solche Höhepunkte des religiösen Individualismus nicht so individualistisch, nicht so persönlich wie das, was wir bei uns so nennen; man kann dort die einzelnen Frommen leichter auswechseln.

Warum ist das so? Wegen der innersten Eigenart unsrer Religion. Sagen wir zunächst: wegen ihres Inhalts. Er faßt sich zusammen im Gottesgedanken. Nun wissen wir Christen nicht anders als: Gott ist die Liebe. Sobald wir aber das anerkennen, so ist klar, daß unsre Religion individualistisch ist. Liebe ist Gemeinschaft von Person zu Person, sie geht nicht ins allgemeine, sondern ins besonderste, stellt alles unter das Zeichen von Ich und Du, ist ganz davon beherrscht. Ohne Ich und Du gibt's keine Liebe, keine Hingabe in Wohlwollen und Wohlgefallen zu völliger Einheit des innersten Wollens, ein Herz und eine Seele. Je tiefer uns also die Liebe Gottes offenbar wird, desto unergründlicher wird uns die Wahrheit: mit dem Gott, der die Liebe ist, darfst du, kleines Ich von gestern her, Gemeinschaft haben, und darfst es nicht nur, sondern sollst es; du entehrst diese Liebe, wenn du nicht von dieser Liebe du zu dir sagen lässest, wodurch du recht ein Ich wirst, und wenn du nicht dann zu dieser ewigen Liebe du sagst, weil du in ihr Person geworden, in ihr den Mut gefunden hast, Ich zu sein. D.h. aber: das Recht des Individualismus ist in unsrer Religion ein Ur- und Grundrecht. Und zwar gilt es, dieses Ich, das zu dem ewigen Ich du sagen darf, als ein wirklich ganz eigentümliches, individuelles Ich zu fassen. Denn als dieser besondere, eigentümliche Mensch weiß sich jeder von Gott geliebt und liebt er Gott, oder er weiß sich überhaupt nicht von Gott geliebt und liebt Gott nicht. Wir können unsre Eigenart nicht wie ein Kleid ausziehen, wenn es sich um unsre Gemeinschaft mit Gott handelt. Sonst wird sie zum leeren Schein. Wenn das manchmal Christen übersehen, so gilt ihnen das

ernste Scherzwort, ein jeder Mensch müsse sich doppelt bekehren: einmal vom natürlichen Menschen zum Christen, das andere Mal vom Christen zum natürlichen Menschen. Wo nicht, so machen sie einen gekünstelten Eindruck schattenhafter Zwischenwesen, die niemand für die Gemeinschaft mit Gott erwärmen können. Auch im Neuen Testament ist jeder anders als alle andern, die großen Apostel und die unscheinbaren Kleinen.

Eben darin aber, worin das Recht des religiösen Individualismus begründet ist, ist seine Grenze begründet: in demselben Gottesgedanken. Zwar hat auch diese Wahrheit ihre entsprechende Verwirklichung in andern Religionen.. Jede große Bewegung des Gemüts hat den Drang in sich auf andere zu wirken, Widerhall in ihnen zu erwecken. Der Fromme will nicht allein bleiben; er will das Gut, das ihn beseligt, andern offenbaren. Mit ihrem Gesetz durchzogen die Juden Land und Wasser, Proselyten zu werben; mit Feuer und Schwert verbreiten Muhammeds Jünger den Glauben an den Einen Gott. Selbst der Buddhist, der seinen Frieden gefunden in der Erkenntnis vom Aufhören des Leidens, d.h. des Lebens, verbreitet das Wort dieser Erlösung mitleidig unter den Mitleidenden. Ist aber Gott die Liebe, so kann ich mich nicht von ihm geliebt wissen ohne die andern zu lieben, die mit mir geliebt sind. Und wie ich in meiner Eigenart geliebt bin, so gilt es den Nächsten in der seinen zu lieben. Dies ist der tiefste Grund für die Grenze des Individualismus in unsrer Religion. Luther hat die beiden Seiten der einen Wahrheit in heiterem Spiel so ausgedrückt: Das M sei der wichtigste Buchstabe im A B C: ich glaube, daß Gott mich geschaffen, mich erlöst, mich geheiligt; aber das sei nur für den wahr, der das Unser Vater verstehe: gib uns unser täglich Brot, erlöse uns von dem Übel. Oder, wie er in der Freiheit eines Christenmenschen sagt: ein Christ ist ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan — ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan. So aber wird es klar, daß man eigentlich nicht von Recht und Grenze des religiösen Individualismus reden kann, sondern nur von dem recht verstandenen Recht und der selbstverständlichen Grenze.

In noch helleres Licht tritt unsre Grundwahrheit, wenn wir nicht nur auf den Inhalt unsrer Religion sehen, wie bisher, sondern auch auf ihren Anspruch, Offenbarungsreligion im besondern Sinn zu sein. Jener Inhalt, jener Glaube „Gott ist die Liebe" stammt nach dem Bekenntnis ihrer Gläubigen nicht aus ihren eigenen Herzen, sondern aus der Geschichte. Und in der Geschichte Jesu ist jener Glaube an Gott nicht als eine an und für sich gültige Wahrheit anschaulich, sondern sie ist dadurch erst gewisse Wahrheit geworden in dem einfachen unerschöpflichen Sinn, den die Religion mit dem Wort gewisser Wahrheit verknüpft. In der Religion ist ja der Hunger nach Wirklichkeit ein einzigartiger, und doch kann Gott für uns nicht wirklich sein, wie die Dinge dieser Welt, wenn er anders

Gott, dieser Gott, sein soll und wenn es persönliches Vertrauen zu ihm geben soll. Aber in dieser wirklichen Welt, voll Gottesspuren und voll Zweifel, wirkt er solches Vertrauen, daß er wirklich ist und daß er die Liebe ist, in einer großen Geschichte seiner Selbstbekundung, deren Mittel- und Höhepunkt Jesus Christus ist: „wir sahen seine Herrlichkeit". Diese Offenbarung ist etwas in sich bestimmtes, für alle Gültiges, die von ihr Vertrauen sich abgewinnen lassen. Und als geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes kann sie zu den späteren Geschlechtern nur durch Überlieferung kommen, eine Überlieferung, die doch um jenes Wesens unsrer Religion willen nur Überlieferung in einer Gemeinschaft von Gläubigen sein kann. Mithin hat der Individualismus unsrer Religion seine klare Grenze an der Gemeinde der Gläubigen, welche das Werkzeug Gottes für die Fortpflanzung seiner Offenbarung ist. Oder genauer: sehen wir auf den Inhalt unsrer Religion, so tritt zunächst das Recht des Individualismus hervor, dann im Recht seine Grenze, wie wir uns überzeugten. Sehen wir aber auf den Charakter unsrer Religion als geschichtlicher Offenbarungsreligion, so tritt zunächst die Grenze des Individualismus hervor, damit aber zugleich sein Recht.

Einen besonderen Reiz hätte der Versuch, unsre bisher gewonnenen Sätze über Recht und Grenze des religiösen Individualismus durch lebenswarme Bilder aus seiner Geschichte zu illustrieren. Und die Illustration wäre selbst ein Beweis, denn sie würde zeigen, daß die wirkungsvollsten Gestalten Individualisten waren, aber Individualisten im bezeichneten Sinn, die mit dem Recht die im Recht liegende Grenze verstanden. Das gilt von einem Vinet, mit dessen Namen wir begannen, es gilt von dem viel Größeren, unsrem Luther. Rückhaltlos, überschäumend in kühnem Selbstgefühl des Glaubens, sagt er vom Christen: er soll neue Dekaloge machen. Aber das ist derselbe Christ, der sich allen zum Knecht macht in der Liebe, der das Beste, das er selbst hat, allen gönnt und ihnen, soviel an ihm ist, dazu hilft. Dagegen, wo der einzelne diese innere Grenze seines Rechts nicht beachtet, gefährdet er selbst sein eigenes Recht; Zweifel und Schwermut bedrohen ihn. Ein rührendes und versöhnendes Zeugnis für diese Wahrheit sind die Worte Kierkegaards auf einem schweren Krankenlager: wenn Gott mich gesund macht und mich von meiner Schwermut heilt, so werde ich Pfarrer. Auf ganz anderem Gebiet und in ganz anderer Zeit als Luther ist Franziskus von Assisi eine herrliche Ausprägung des religiösen Individualismus: herrlich eben darin, daß er, was ihm in der Tiefe seiner Seele offenbar geworden, mit allen teilen will im Reiche der Liebe, während andere trotz aller Glut der Mystik und trotz allem Flug ihrer Spekulation wirkungsarme Individualisten geblieben sind. Dieselbe Beobachtung machen wir hinsichtlich ganzer Kirchen. Die Kraftvollen sind die, welche mit dem Recht des Individualismus auch seine Grenze kennen. Staunend haben

unsre Zeitgenossen, an lebendiges kirchliches Handeln wenig gewöhnt, gesehen, welche Kraft und Einsicht die schottische Freikirche in dem merkwürdigen Rechtsstreit um ihr Kirchengut entfaltete; wie die heutige Generation, der Väter würdig, und, weiter zurück, würdig jener von Genf ausgegründeten Reformationskirchen, sich rüstete, wenn es sein müßte, unter Verzicht auf alles ererbte Vermögen von neuem zu beginnen und Riesensummen für ihre Aufgaben bereit zu stellen. Oder in unsrer engeren Heimat: welche frommen Gemeinschaftskreise sind die kraftvollen? Die, welche, aus echten Individualisten bestehend, ihre Gemeinschaftsarbeit auf die volle Wirklichkeit des Lebens richten, indes die nur um das Heil der eigenen Seele besorgten leicht verarmen, weil sie die Pflicht gering achten, die in dem großen Geschenk dem einzelnen auferlegt ist.

Diese Betrachtung wird noch lehrreicher, wenn wir uns erinnern, wie verschieden nicht nur die wechselnden Zeitalter zum religiösen Individualismus stehen, sofern auf ein Zeitalter der objektiven Mächte ein solches der Subjektivität zu folgen pflegt; sondern wie in einer und derselben Zeit beide Strömungen seltsam sich mischen. Haben doch an unsrer Jahrhundertwende Männer, die sich für befähigt hielten, den Herzschlag der Zeit zu verstehen, sie teils individualistisch teils socialistisch genannt. Doch dürfte mehr Recht bei den ersteren liegen; denn eine so reizsame Pflege des einzelnen auf allen Gebieten, zumal auch dem der Religion, hat doch wohl noch kaum ein Geschlecht geübt wie das unsrige. Wie bei Wahlen am liebsten ein jeder einen eigenen Abgeordneten zum Reichstag senden möchte (oder sich selbst, diesen einzelnen), so scheint Unzähligen Religiosität etwas so rein Individuelles, daß billig jeder sein eigener Religionsstifter heißen darf. Aber über eines können doch gerade wir Heutigen nicht im Zweifel sein, daß die für den Fortschritt wichtigsten Menschen in vorwiegend socialen Zeitaltern die waren, welche die Fahne des Individualismus hochhielten, und in individualistischen, die im Recht des Individualismus auch seine Grenze anerkannten. Zum Beweise mögen wieder Franziskus und Luther oder Schleiermacher dienen.

Damit sind wir noch zur ausdrücklichen Betonung eines Urteils gedrängt, das bisher stillschweigend vorausgesetzt wurde. Nämlich: die Wertschätzung des religiösen Individualismus, die wir vertraten, ist die evangelische Auffassung unserer Religion. Die römische Kirche denkt den einzelnen nicht so selbständig im Verhältnis zu Gott; sie stellt sich selbst zwischen ihn und Gott, sich selbst als rechtlich verfaßte. Als unfehlbare garantiert sie ihm die Wahrheit des Dogma, dem er sich zu unterwerfen hat; als heilige Sakramentsanstalt leitet sie ihm durch ihre Kanäle die Fülle der Gnade zu; mit ihrer Leitung umspannt sie das Einzelleben wie die Reiche der Welt. Ein Glaubensbekenntnis, Eine Messe in Einer Weltsprache, Eine Hierarchie unter dem Einen Stellvertreter Christi. Und der tiefste Grund

von dem allem ist der, daß sie das Evangelium anders versteht als wir oben annahmen; nicht als die frohe Botschaft von der persönlichen Liebe des himmlischen Vaters in unsrem Herrn Jesus Christus, die, als persönliche, im Vertrauen uns zu Personen, zu Kindern Gottes macht, die in solchem Recht des religiösen Individualismus Kraft und Antrieb haben, den Nächsten zu lieben und in der Welt als der Welt ihres Vaters zu stehen. Vielmehr ist dem römischen Christen seine Religion schlechthin übervernünftige Wahrheit und schlechthin übernatürliche Kraft, die nur durch eine sie garantierende und spendende Hierarchie mitgeteilt werden kann. Aber noch nach einer andern Seite grenzt sich unsre evangelische Stellung ab: gegenüber schrankenlosem Individualismus, der sich loslöst von jener Gottesoffenbarung in Christus und nur von einer Offenbarung in der Tiefe der eigenen Seele weiß, darum keinen bestimmten Inhalt des Glaubens kennt und keinen sicheren Grund für religiöse Gemeinschaft. Solchen schrankenlosen Individualismus vertraten in der Reformationszeit die Schwärmer, vertreten heute alle, welche Gott haben wollen ohne Jesus, den Vater ohne den, der gesagt hat: niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn.

Genug der Begriffe! Verfolgen wir den Begriff des religiösen Individualismus in seine Anwendung wenigstens auf einigen Punkten des wirklichen Lebens. Er begegnet uns selbstverständlich in allen Gebieten der religiösen Gemeinschaft: Verfassung, Sitte, Gottesdienst, Lehre. Überall wird die Frage laut: welches Recht hat der einzelne, welches die Gesamtheit? Nur greift diese Frage nicht überall gleich sehr ans Herz. Am wenigsten offenbar auf dem Gebiet der Verfassung, am meisten auf dem der Glaubensüberzeugung. Das ist besonders deutlich, wenn wir etwa aus der heimischen Kirche in eine andere verziehen. Fremd mag den in einer konsistorialen Landeskirche Erzogenen die Luft einer Independentengemeinde anmuten, langsam mag er sich an ein anderes, noch so viel besseres Gesangbuch gewöhnen oder an das in den Bänken an die Sitzenden verteilte Brot des Abendmahls. Aber es ist doch wesentlich ein Unterschied der Stimmung, der psychologischen Färbung, mit dem er sich auseinandersetzen muß, Heimweh hat er vielleicht sein Lebenlang; aber eine Störung seines Glaubens erfährt er nicht. Vielleicht machen ihm schon eher Eigenheiten der Sitte zu schaffen, z.B. daß in unsrem protestantischen Süden Beteiligung an öffentlichen Lustbarkeiten von vielen strenger beurteilt wird als im protestantischen Norden. Aber ändern wir ein wenig eins der obigen Beispiele. Wie, wenn ihm die Liturgie beim Abendmahl zur Gewissensfrage wird, wenn er eine bestimmte Lehre in ihr nicht ausgedrückt findet, an der für ihn der Segen der Feier hängt? Oder wenn umgekehrt ein anderer so viel Dogmatik in der Liturgie findet, daß ihm die Teilnahme

unwahrhaftig scheint? Und dieselbe Frage taucht noch viel häufiger inbezug auf die Predigt auf. Den Prediger kann ich nicht hören, er spricht die Sprache Kanaans, sagt der eine; der andere: den nicht, er spricht nicht oft, nicht warm genug vom Heiland. Der eine: er macht die Welt zum Jammertal; und der andere: er scheidet nicht klar zwischen Welt und Reich Gottes.

Nun, gehören solche Stimmen noch zum berechtigten Individualismus? Sehen wir zunächst von den Theologen ab, denken wir an die Gemeindegenossen, die, unevangelisch, sogenannten Laien. Und zwar an solche Gemeindegenossen, die nicht durch Theologen in halbverstandene theologische Streitigkeiten hineingezogen sind. Denn freilich in diesem Fall hört zeitweilig jedes Verständnis auf. So war es jüngst bei dem Streit über die Bibel im Basler Missionshaus. Fromme Laien konnten wohl merken, daß es sich nicht um einen Angriff auf die h. Schrift handle, sondern um wahrhaftige Anerkennung der menschlichen, geschichtlichen Seite der h. Schrift. Aber von „Theologen", die für die Gewohnheit eiferten, statt der Wahrheit Bahn zu brechen, wurden viele Gemeindeglieder verwirrt. Von solchen künstlich hervorgerufenen Notständen abgesehen, darf man sagen: fromme Christen, die, wie wir uns oben deutlich machten, als individuelle Persönlichkeiten ihr Glaubensleben führen, haben eine weitgehende Achtung für den Glauben der andern einzelnen; was sie selbst besitzen, die christliche Freiheit, gönnen sie andern. So können sie auch weitgehende Verschiedenheiten tragen, ja lieben. Nicht selten kommt es vor, daß in unsern Landgemeinden charaktervolle Fromme, die für sich selbst etwa einen recht ausgeprägten Standpunkt einnehmen, den jungen Vikar, der ein Glaubensexamen schlecht bestände, gern hören und mit innerster Teilnahme begleiten, wenn sie nur eben in ihm wie in sich selbst etwas Eigentümliches wahrnehmen und nachempfinden. Sie wissen es auch wohl, daß es kein gutes Zeichen ist, wenn man in der Kirche nur einen schon festgefügten Lieblingstypus der Predigt hören will. Aber nicht nur von solchen frommen Charaktergestalten gilt es, daß sie weitgehendem Individualismus huldigen; alle sogenannten Laien nehmen für sich ein großes Maß individueller Freiheit in Anspruch. Daß dieses Recht eine Grenze habe, wollen sie nicht bestreiten: Christen wollen sie sein, aber unter dieser für sie selbstverständlichen Voraussetzung wachen sie mißtrauisch über ihrer Freiheit. Und sie werden darin oft gerade von Vertretern der strengeren Richtung in der Kirche bestärkt: z.B. an den Gräbern wird solchen, die für sich sehr weitgehende Freiheit in Anspruch nahmen, nicht selten ihr Christentum mit lebhaften Worten bescheinigt.

Aber ist das nicht eben ein großer Fehler, eine zu bekämpfende Unwahrheit? Ist nicht solches Recht des Individualismus ein angemaßtes Recht? Muß nicht eine klare Grenze gezogen werden? Wenn nicht für

die Gemeindegenossen, so doch für die Diener der Kirche? Nun, den Pfarrern, den Theologen das Recht absprechen, verkleinern, verklausulieren, das die Laien haben sollen; den Dienern der Kirche zumuten, daß sie den Glauben der Kirche anders, strenger, enger vertreten sollen — das ist eine in der römischen Kirche wohl verständliche Forderung, in der evangelischen eine unmögliche, wenn nicht alles falsch ist, was bisher ausgeführt wurde. Aber weil es sich hierbei um eine Zeitfrage handelt, die in aller Mund ist und hoffentlich in vieler Herzen lebt, verlangt sie doch ein genaueres Eingehen. In unsrem Thema ist sie eingeschlossen. Lautet sie doch so: ob und in welchem Maß der einzelne Geistliche seine persönliche Überzeugung geltend machen dürfe innerhalb der Gemeinschaft? Lassen wir einstweilen die Hauptpunkte beiseite, an denen dieses Problem brennend zu werden pflegt; fragen wir einmal nur: bei welcher Grundstellung zu unsrem Thema fährt der einzelne und die Gemeinschaft am besten?

Dem einzelnen, also jetzt dem Diener am Wort, wird das größte Maß von Freiheit am erwünschtesten sein, das sich irgend mit den Interessen der Gesamtheit verträgt. Aus dem einfachen Grunde, weil ihm zu seinem die ganze Person einzigartig beanspruchenden Beruf nur die volle persönliche Wahrhaftigkeit Kraft und Freudigkeit geben kann, auch nur der Schein eines Verdachtes der Unwahrhaftigkeit rauben muß. Er muß sich reichsunmittelbar wissen in diesem Dienst. Doppelt gilt das von der Jugend, die sich dem Kirchendienste widmen will: ohne die Bürgschaft dieser Freiheit muß die Kirche auf die Geraden, Aufrechten, die sie am nötigsten hat, verzichten, und mit den Krüppeln vorlieb nehmen. Nur eine Grenze kann es für den Geistlichen geben: das innerste Gebundensein an die Wahrheit des Glaubens, den er vertritt, des christlichen Glaubens, weil nicht einzusehen ist, wie er sonst einer christlichen Gemeinde dienen könnte. Daß er diesen Dienst aufgebe, wenn er bei pflichtmäßigem Ermessen diesen Glauben nicht mehr vertreten könnte, das ist ihm einfach zuzutrauen; wo nicht, zuzumuten. Nun ist aber leicht zu zeigen, daß diese Freiheit mit ihrer einzigen inneren Schranke genau das ist, was, wie dem Geistlichen, so der Gemeinde allein frommt. Einmal, weil ja auch für sie ein Geistlicher, dem sie nicht volle Wahrhaftigkeit zutrauen kann, gar nicht ernsthaft in Betracht käme; wissen wir doch, um die Worte von oben nun von dieser Seite aus zu wiederholen, wie auch nur der Schein jenes Verdachts alle Wirksamkeit lähmt. Sodann aber ist die Gemeinde um ihrer eigenen Freiheit willen auf Geistliche angewiesen, denen ein weiter Spielraum der Freiheit vergönnt ist. Denn die Gemeinschaft kann ihre Freiheit nicht durch den Geistlichen sich gefährden lassen, was notwendig der Fall ist, wenn er selber keine hat. Nur so hat sie wenigstens eine gewisse Bürgschaft, daß die verschiedenen Bedürfnisse in ihrer Mitte einigermaßen Befriedigung finden. Eine uniformierte Theologie würde den nicht uniformierten Gemeinden nicht dienen

können. Sonst entsteht, wie manche Kirchenwesen zeigen, leicht eine Gemeinde, die ohne innerliche Beziehung zu den Geistlichen steht, und eine Geistlichkeit, die, ihrer wahren Bedeutung beraubt, durch spitzfindige Verhandlungen über Standesinteressen den Schein eines gewissen Ansehens sich zu retten sucht. Nur gilt auch hier die selbstverständliche Bedingung: die Freiheit hat ihre Grenze am christlichen Glauben selbst. Das kann keine christliche Gemeinde ertragen, daß das Evangelium, auf dem sie ruht, in ihr nicht verkündigt oder gar bekämpft wird. Dagegen muß sie geschützt werden. Will man die so verstandene Forderung größtmöglicher Freiheit um beider Teile willen in eine Formel fassen, so wird keine andere sich finden lassen als die in einem vielbesprochenen Entscheid einer hohen Kirchenbehörde gegebene: Das Evangelium von Christus, nicht die wechselnde Theologie einer wechselnden Zeit soll der Maßstab für den religiösen Individualismus der Geistlichen in ihrem Dienst an der Gemeinde sein.

Daß die Schwierigkeiten in der Anwendung einer solchen Formel liegen, wissen wir alle. Bei ihrer Erläuterung aber ist der akademische Theologe besonders dem Verdacht der Voreingenommenheit ausgesetzt. In jenen Verhandlungen über den Verbleib des Oberkirchenratspräsidenten Herrmann in seinem Amt äußerte der alte Kaiser: „er hat die Neigung des alten Professors zu unbegrenzter Lehrfreiheit." Darf nun auch diesem weitverbreiteten Mißtrauen gegen den Professor die Erwägung entgegentreten, daß er nun doch einmal das Recht des religiösen Individualismus zu beurteilen berufen ist, obwohl gewiß Religion nicht durch Theologie entsteht oder wächst: so kann er doch allerdings die Verwickeltheit des wirklichen Lebens kaum überschätzen, auf das es gilt, sein grundsätzliches Urteil anzuwenden. So soll denn auch hier, weil es im Vorübergehen unmöglich ist, nicht einmal der Satz erörtert werden, ob die beiden Richtungen der evangelischen Theologie, die konservative und liberale (denn „positiv" und nichtpositiv ist doch ein Schlagwort, das allmählich wieder verschwinden sollte) in unsern Landeskirchen offen nebeneinander anerkannt werden dürften, um jener Wahrhaftigkeit des einzelnen und der Bedürfnisse der Gemeinde willen. Unerhört, wie viele sofort sagen, ist dieser Gedanke keineswegs: denn er ist in der Schweiz weithin verwirklicht; und wer dort gelebt hat, weiß, daß das kirchliche Leben der Schweiz dadurch nicht zerstört, vielmehr auch viel Kraft des Wetteifers und manche schöne Frucht des Verständnisses gereift worden ist. Und um bloße Nachahmung brauchte es sich ja wirklich nicht zu handeln. Aber solche Einzelfragen liegen jenseits der Grenze der für diesmal gesteckten Aufgabe. Ich wiederhole nur noch einmal: um schrankenlose Freiheit kann es sich wirklich nicht handeln; ein Vorsteher des Monistenbunds kann nicht Diener der evangelischen Kirche sein.

Wohl aber muß der Gegensatz selbst, um den es sich handelt, noch ausdrücklich ins Auge gefaßt werden. Eindringende Beobachter haben aus-

geführt (vgl. z.B. Steinmann in Z. Th. K. 1906 Recht und Unrecht im theologischen Kampf der Gegenwart usw.), daß die letzten Gegensätze, die heute über die Auffassung des Evangeliums mit einander ringen, die von Transcendenz und Immanenz einerseits, die von Überlieferung und lebendiger Erfahrung andererseits seien. Derartige Versuche empfehlen sich, alle Einzelausführung vorbehalten, dem unmittelbaren Gefühl. Denn in der Tat, das ist die Grundverschiedenheit, der wir in unendlich mannigfaltiger Anwendung begegnen: im einen Lager unbefangenes oder ängstliches oder gewaltsames Festhalten des alten Weltbilds in der Religionslehre, während wir sonst in allen Lebensbeziehungen mit dem neuen rechnen; also Gott außer und über der Welt, das Kommen Christi Heraustreten aus Gott in diese Welt, unser Glaube Gottes wunderbare Geisteswirkung. Im andern Lager entschlossener Verzicht auf jenes Weltbild: Gott in der Welt, Christus mitten im Strom der wirklichen Geschichte, unser Glaube tiefstes Erleben der menschlichen Seele. Dieser Gegensatz entspricht jenem andern: im einen Lager strenges Festhalten an der Überlieferung als dem Zeugnis der unvergleichlichen Offenbarung; im andern aller Nachdruck auf dem jetzigen Erleben Gottes im eigenen Innern. Und man braucht nur ein wenig die wissenschaftlichen Ausdrücke in die Praxis zu übersetzen, so vernehmen wir die Streitrufe: hier Himmel, dort Welt, Gottesliebe, Weltliebe; hier Gehorsam gegen Gottes Wort, dort Bauen auf den Sandgrund menschlicher Meinung. Setzen wir aber diese Schlagworte in Bezug zu unsrem Thema, so ist klar: der religiöse Individualismus neigt je zu dem zuletzt genannten Standpunkt und sieht wie ein Angriff auf den ersten aus. Der Individualist will Gott erleben in dieser wirklichen Welt, mit seinem eigensten und innersten Persönleben; was gilt ihm Überlieferung, wenn noch so altgeheiligte, von einem weltfernen Gott?

So tönen die Losungen herüber und hinüber, und viele sind geschäftig am Werk, die Kluft immer breiter und tiefer zu machen. Nun ist es ebenso unmöglich als unsittlich, Unversöhnliches versöhnen zu wollen. Aber das eben ist die Frage, inwiefern es sich um unversöhnliche Gegensätze handelt. Vielmehr: gewiß gibt es unversöhnliche Gegensätze. Nämlich wenn auf der einen Seite in erneuter Schwärmerei unser Glaube losgelöst wird von seinem festen Grund, und wenn dann notwendig der bestimmte Inhalt dieses Glaubens, der lebendige Gott der heiligen Liebe, geleugnet oder zum bloßen Weltgrund verflüchtigt wird, den ästhetische Betrachtung zum Gegenstand unsrer Anbetung verklärt, zumal wenn der Gegensatz von gut und böse zum notwendigen Schatten am Lichte herabgesetzt wird. Oder wenn auf der andern Seite eine rechtlich verfaßte Kirche den Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebt und sich als Spenderin göttlicher Wunderkräfte preist. Aber von diesen beiden Äußersten haben wir uns ausdrücklich von Anfang an geschieden, gerade im Namen des religiösen Individualismus, wie er

sich vom Standpunkt der evangelischen Kirche aus darstellt. Und wenn wir davon auch hier ausgehen, so dürfen wir sagen: wo sind dann die unausgleichbaren Gegensätze? Zunächst keinenfalls, wenn wir auf ihre Vertreter, die Personen sehen. Wir haben gewiß alle schon oft die überraschende Entdeckung gemacht, wieviel besser wir einander verstehen, wenn wir uns von Angesicht zu Angesicht sehen, als solange uns das Bild des andern nur in irgend einer Parteibeleuchtung erschien. Das alte Studentenlied „Da sah auch mir ins Auge der fremde Wandersmann" wird immer wieder wahr, auch auf religiösem Gebiet, und da besonders herrlich. In allen Richtungen gibt es „unantastbare Grundsätze", Schiboleths zur Rechten und Parolen zur Linken, die der persönlichen Begegnung nicht standhalten. Aber dieses persönliche Verständnis erweist sich oft nicht etwa als liebenswürdige Schwäche, sondern als grundsätzliches Näherkommen. Viele Gegensätze werden zu Unterschieden, bleiben auch wohl große, an ihrem Ort wichtige Unterschiede, aber Unterschiede in dem Verständnis desselben Evangeliums, wenn es anders überhaupt um ein Erfassen des wirklichen Evangeliums sich handelt, das nur in wirklich persönlichem Erleben wirklich wird. Ein ganz einfaches Beispiel. Jüngst sagte mir ein Mann, der nach seiner kirchlichen Stellung weit nach rechts gehört, ein Nichttheologe: das ganze Gebetsleben sei doch nur ein recht verstandenes und geübtes Vaterunser, und darin gehen viele sonst trennende Fragen unter, verlieren z.B. sogar die nach der Anrufung des Herrn ihren persönlich beunruhigenden Charakter. Warum ich das anführe? Nun, weil ungefähr dasselbe Zeugnis ein anderer auf der andern Seite der Kirche und Theologie abgelegt hat, von dem mein erster Gewährsmann wohl nichts gelesen, nicht allzuviel Genaueres gehört hat. In der Tat ist das in seiner unerschöpflichen Tiefe verstandene Vaterunser ein ganzes Glaubensbekenntnis, unser christliches Grundbekenntnis. Mit einem sehr bestimmten Inhalt: jene Immanenz und Transcendenz ist darin für das persönliche Glaubensleben in einer höhern Einheit aufgehoben. „Unser Vater in dem Himmel, dein Name werde geheiligt", darin ist wahrlich Gott und Welt nicht vereinerleit; „dein Reich komme, dein Wille geschehe wie im Himmel auf Erden", darin ist Gott und Welt nicht getrennt. Und doch „handeln" jene ersten Worte nicht von der Transcendenz, diese von der Immanenz Gottes. Und könnte man im Ernst sagen, daß das Vaterunser seit Kopernikus und Kant einen andern Inhalt für den wirklichen Glauben des wirklichen Beters gewonnen habe; oder zwar dem einfachen Mann etwas biete, aber nicht alles dem Gebildetsten? Auch jener andere Gegensatz, inneres Erleben und geschichtliche Überlieferung, im Vater-Unser ist auch dieser als Entweder-Oder überboten: wer könnte es anders beten als „im Namen Jesu" und wer „im Namen Jesu" ohne innerstes Erleben?

Ist dem aber so, dann gilt der Schluß: in dieser wahrhaft einigen-

den Bedeutung des Vaterunser ist der religiöse Individualismus in seinem Recht wie in seiner Grenze anschaulich. Und in diesem recht verstandenen religiösen Individualismus liegt die Einheit der sonst unversöhnlichen Gegensätze, in ihm werden sie zu Unterschieden des Einen Glaubens. Auch hier gilt das schöne Wort: „nicht rechts und nicht links und nicht in der Mitte, sondern in der Höhe" (K. Hackenschmidt) und in der Tiefe, im persönlichen Glauben an den lebendigen Gott, den Vater unsres Herrn Jesu Christi, liegt die Einheit sonst unüberbrückbarer Gegensätze.

Man kann es beanstanden, daß in diesen Ausführungen wesentlich nur vom religiösen Individualismus des Christentums die Rede gewesen ist, nicht von seinen mannigfaltigen Regungen, die sich in unsrer Zeit zunächst ohne nachweisbaren Zusammenhang mit ihm kundgeben und nach Gestaltung ringen. Gewiß, sie sollen nicht unterschätzt werden. Sie seien alle gegrüßt als Feuerzeichen eines neuen Tags, an dem die Menschheit, ihre Armut in der reichen Welt spürend, den Hunger nach dem Ewigen sich wieder gesteht. Diese Laute der Sehnsucht ringen sich empor aus Menschenseelen, die, unbefriedigt von der unendlich gewordenen äußeren Welt, ihre innere wahre Unendlichkeit verstehen möchten, die um ihren Eigenwert kämpfen. Wo immer das Losungswort Persönlichkeit erschallt, das tiefste Wort in allen diesen Stimmen der Sehnsucht, da sind Menschen auf dem Wege zu Gott, und „jede Straße führt an's Ende der Welt". Mögen die Wege erst im Unendlichen sich treffen: alle, die solche Wege gehen, sind doch Reisegenossen. Darum grüßen sie einander auch über Abgründe hinweg. Aber wichtiger, als von diesem Suchen des religiösen Individualismus genauer zu reden, schien für diesmal die deutliche Aussprache des schlichten Gedankens: der Hunger nach Individualismus auf allen Gebieten des geistigen und zumal des religiösen Lebens kommt zum Frieden in dem Individualismus des christlichen Glaubens. Wohl ist Suchen schön auch ohne Ziel, und wer nie diesen Zauber des Suchens erlebt, hat nie recht gesucht. Aber größer und wahrer ist doch das Suchen von einer gewissen Heimat aus, die zugleich in sich unendlich ist. Denn auch glühendes Verlangen kann erlöschen, weil kein gewisser wertvoller Inhalt es immer neu befeuert; „weh dem, der keine Heimat hat". Vollends für die Gemeinschaft werden wir sonst unverständlich und unnütz. Unser christlicher Glaube aber ist so ganz individualistisch von Hause aus, daß jeder seine Freiheit findet und unendliche Betätigung für seine Freiheit, denn was könnte zuletzt unendlich heißen außer dem Leben in und für Gott? Aber dieser Individualismus hat seine Grenze in sich selbst und treibt in segensvolle Gemeinschaft.

Kehren wir zum Anfang zurück, zu Vinet's Wort von den Originalen und Kopien. Manche klagen, daß der Originale immer weniger

werden. „Attempto – ich wag's" ist die Parole aller, die es erleben, wie ihr Christenglaube sie auf eigene Füße stellt in dem demütigen Vertrauen auf Gott und eben dadurch hinein in den Dienst aller. Das ist nicht „Zukunftsmusik". Überhaupt nicht ein schöner Schein, der eine Weile über die Dissonanzen des Lebens in uns und um uns tröstet, sondern ein Aufruf zur Tat. Und nicht Zukunftsfantasie, sondern wirklich zu erlebende Wahrheit mitten in der Gegenwart, welche die Bürgschaft ewigen Lebens in sich trägt.

Die vermutlichen Religionsanfänge und der Monotheismus.

Von **Paul Gloatz.**

Die christliche Religion als die höchste, vollkommenste aller Religionen hat zwar die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst. Sie hängt aber doch zunächst historisch mit dem Alten Testament zusammen, erkennt in ihm eine vorbereitende, fortschreitende Gottesoffenbarung an und will dessen Gesetz und Verheißung zur Erfüllung bringen. Weiter weiß sich das Christentum als Vollendung der Gottesgemeinschaft auch für alle Völker bestimmt; und indem es die Schranken des jüdischen Partikularismus durchbricht, wendet es sich an ein auch dem Heidentum zugrunde liegendes Gottesbewußtsein und Gewissen (Röm. 1. 2), um es von den Überwucherungen des Aberglaubens und der Sünde zu befreien und zur christlichen Gottesgemeinschaft überzuführen. Schon im A. T. klingen ähnliche Töne an. Obgleich es in den Israel zuteil gewordenen Gottesoffenbarungen seinen hohen Vorzug vor allen heidnischen Völkern geltend macht, weissagt es deren Bekehrung in der messianischen Zeit, fordert in Psalmen die Heiden auf, einzustimmen in den Lobpreis des wahren Gottes und erkennt in der Vorzeit bei Melchisedek, sowie in der Urzeit ein ursprüngliches Gottesbewußtsein an, an das sich freilich selbst in der Familie, der Abraham entstammt, in der mesopotamischen Heimat Götzendienst angehängt habe. Zudem reichen ja auch unsere christlichen und biblischen Gottesnamen in ihren Sprachwurzeln in die Urzeit der Völker zurück. So ist es wichtig, den Religionsanfängen derselben nachzuspüren und zu erwägen, wieweit in denselben Elemente wahrer Religion anzuerkennen sind. Es sind dabei drei Fragen zu beantworten: 1. ob geschichtliche Spuren eines monotheistischen Ausgangspunktes vorhanden sind? 2. ob ein solcher in der Anlage des menschlichen Geistes begründet ist? 3. wie sich bei monotheistischem Ausgangspunkt die heidnische Religionsentwicklung erklärt?

1. Daß es ganz religionslose Völker gebe, wurde schon im Altertum

bestritten (Aristot. de coelo I 3, Cic. nat. deor. I 16). In unserer Zeit ist es von Roskoff (Religion der rohesten Naturvölker 1880) durch eingehende Nachweise widerlegt worden. Wo einzelne Reisende und Missionare Religion vermißten, beruhte es entweder auf zu engem Begriff der Religion oder auf noch nicht ausreichender Vertrautheit mit Sprache und Glauben des Stammes; die Ursache war wohl auch absichtliche Schweigsamkeit, ja Irreführung von Seiten jener Völker über das, was ihnen heilig war; oder es handelte sich um inneren Zerfall mit der früheren Volksreligion, an deren Aberglauben man irre geworden war, ohne etwas besseres zu finden.

Wie verhält es sich aber mit dem Monotheismus? Liegt dieser auch dem Heidentum zugrunde? Nach Herodot haben die Pelasger nur den Zeus verehrt, und erst Homer nnd Hesiod die hellenischen Götter geschaffen. Damit stimmt, wie zuerst Max Müller (Einl. in die vergleichende Religionswissenschaft[2] 1876 Vorlesung 3) von der Sprachvergleichung aus geltend gemacht, daß Zeus mit dem lateinischen Jupiter, dem altindischen Dyauspitar, dem altgermanischen Tyr identisch ist. Er war also schon Urgott des indogermanischen Urvolks, während sich erst bei den getrennten Zweigen desselben die sprachlich und sachlich differierenden Göttergestalten ausbildeten, die in der griechischen Epik ihre dichterische Vollendung erhielten. Mit dem urindogermanischen Himmelsgott hat dann Max Müller den semitischen El und den Tien, Tengri der mongolischen Rasse in Parallele gestellt; letzterem entspricht auch der polynesische Tangaroa. Den Indianern ist die Verehrung des Großen Geistes gemeinsam, und von den Negervölkern führt Waitz (Anthropologie der Naturvölker 1860 II S. 168ff.) eine große Menge übereinstimmender Zeugnisse an für ihren Glauben an einen höchsten guten Gott als Weltschöpfer mit der Bemerkung eines Baseler Missionars: „Daß sie neben Gott noch tausend und aber tausend Fetische haben, das haben sie leider auch noch mit vielen Christen gemein." Dieser Fetischismus hängt mit dem Ahnenkult zusammen, auf dessen Bedeutung besonders Jul. Lippert (Seelenkult 1881) hingewiesen hat, allerdings darin zu weit gehend, daß er auch alle Naturgötter als in der Natur wiederverleiblichte Ahnen zu erklären versuchte. Der Ahnenkult nun weist bei vielen Volksstämmen mehr oder weniger deutlich zurück auf die Urahnen des Volks und der Menschheit, mit der sich das einzelne Volk in seiner Isoliertheit indentifiziert, damit aber, wie Max Müller (Natürliche Religion 1890 S. 150ff.) hervorhob, auf einen letzten Stammvater. Dieser wird teils mit dem Schöpfer in eins gefaßt, teils aber auch von diesem noch unterschieden. So hat der Ahnenkult eine monotheistische Spitze, die in die Urzeit zurückweist.

2. Es fragt sich nun, wie dieser monotheistische Ausgangspunkt aller Religion zu erklären ist. Wir meinen, nur durch eine Uroffenbarung

Gottes; aber wie ist diese zu denken? Hat Gott etwa in Antezipation seiner Menschwerdung menschliche Gestalt angenommen und sinnlich wahrnehmbar mit den ersten Menschen verkehrt? Das sagt auch die Bibel nicht ausdrücklich. Und, wenn man sie mit den Socinianern so deuten wollte, so hätte doch die bloße sinnliche Erscheinung Gottes als eines Menschen den ersten Eltern noch nicht Gottes übersinnliches Wesen bekunden können, vielmehr verhüllen müssen; er hätte sie über sein wahres Wesen, seine Ewigkeit, seine Schöpfungstat erst belehren müssen. Das setzte aber voraus, daß sie solche Belehrung fassen und verstehn konnten. Und damit werden wir auf die menschliche Geistesanlage zurückgewiesen, die es ermöglichte, die Ideen übersinnlicher Wahrheit zu erfassen.

Aber reicht da nicht zur Erklärung des ursprünglichen Gottesbewußtseins aus, die Ideen des Übersinnlichen mit Platon, Descartes und Kant als aprioriſchen Besitz der menschlichen Vernunft anzunehmen? Man hat ja in verschiedener Weise versucht, diesen aprioriſchen Besitz mit der tatsächlichen allmählichen Entwicklung unsers Geistes zu verbinden. Für Kant folgt aber aus dem aprioriſchen Ursprung der Gottesidee noch nicht ihre Wahrheit. Die gesamte aprioriſche Architektonik der reinen Vernunft bleibt ihm ein nur für die Auffassung und Ordnung der sinnlichen Erscheinungswelt notwendiger Formenapparat, der nicht an die ihr etwa zugrundeliegenden Dinge an sich heranreiche; darum bleibt ihm auch die Gottesidee, obwohl er sie als notwendigen Abschluß jener Architektonik erwiesen, doch nur ein subjektives regulatives Prinzip für eine mögliche Gesamtauffassung der empiriſchen Welt. Die Wahrheit der Gottesidee folgert Kant nur aus den Forderungen der praktiſchen Vernunft an unser Handeln, jedoch auch hier mit Gründen, die ihm selbst nicht objektiv gültigen Erkenntniswert haben konnten, sondern nur subjektiv ausreichend scheinen, im handelnden Subjekt einen religiösen Glauben zu erwecken. Auch mit diesem Glauben gewinnt Kant aber nur eine philosopiſche Religion; und diese deckt sich so wenig mit der ursprünglichen, daß er diese vielmehr in damals beliebter Weise mit rohem Fetiſchismus gleich setzte.

Im Gegensatz zur kantiſchen Position ist vielfach gezeigt worden, daß sich uns in den Erscheinungen auch das Wesen der Dinge, wenn gleich in ihrer Beziehung auf uns, erschließen müsse, daß gerade diese Beziehung mit zu ihrem Wesen gehöre, daß wir unsre Denkformen gar nicht auf die Erfahrungswelt anwenden könnten, wenn nicht entsprechende Daseinsformen deren Wesen konstituierten; und darum habe entsprechend der erfahrungsmäßig die Welt beherrschenden Kausal- und Zweckordnung die Gottesidee reale Gültigkeit. Doch ergibt sich auch auf diesem Wege zunächst nur eine philosophiſche Religion, die man nicht schon der Urzeit zutrauen kann, deren Gottesbewußtsein noch nicht durch wissenschaftliche Begriffe vermittelt und begründet sein konnte.

Aber schon Kant hat eine gemeinsame Wurzel der theoretischen und praktischen Vernunft, des Denkens und Wollens gesucht und im Gefühl des Schönen und Erhabenen geahnt. Schleiermacher hat sie im Selbstgefühl als allgemeines Lebensgefühl aufgewiesen, das unmittelbar zugleich sich gegenseitig bedingendes Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl gegenüber der Außenwelt ist. Es enthält in sich die Antriebe zu Denken und Wollen, aber läuft aus in das Gefühl unbedingter Abhängigkeit von einer höchsten alles bedingenden Macht. Dies Gottesgefühl ist unmittelbares Lebensgefühl und darum wahr, zugleich subjektiv und objektiv, aber es kann erst im Bewußtsein hervortreten, wenn das Selbst- und Weltbewußtsein ihren Inhalt selbsttätig unterscheiden gelernt und darin soweit entwickelt sind, daß Gott als die schöpferische, Natur und Geist verbindende und einigende Kraft empfunden werden kann. So ist das Gottesgefühl wesentlich monotheistisch, geht aber dem Gottesgedanken ebenso voran wie das Selbstgefühl dem Ichgedanken, die sinnlichen Eindrücke dem Weltgedanken. Alle diese Gedanken sind durch selbsttätige Reflexion auf die entsprechenden Gefühle als deren Objektivierung d.h. Herausstellung ihres Inhalts entstanden.

3. Wie erklärt sich aber bei solchem monotheistischem Ausgangspunkt die heidnische Religionsentwicklung? Die Bibel steht mit ihrer Auffassung des Heidentums als Sünde, Abfall, Undank nicht allein. In afrikanischen Urzeitssagen z.B. hat sich der gute Schöpfer, erzürnt über die Frevel der Menschen, in den fernen Himmel zurückgezogen und bösen Geistern Gewalt auf Erden gelassen, die man nun durch Opfer-Kult zu besänftigen sucht, während ein solcher dem guten Himmelsgott nur ganz ausnahmsweise zuteil wird.

Nun sind aber die Gestaltungen des Heidentums so mannigfach, daß diese Mannigfaltigkeit noch einer weiteren Erklärung bedarf und es sich fragt, ob sie alle auf eine Grundform zurückgehen. Als solche Grundform des Heidentums hat de Brosses (Du cult des Dieux Fétiches 1760) den Fetischismus eingeführt. Er versteht darunter die Verehrung gewisser irdischer lebloser Dinge, die von den Portugiesen in Afrika als Fetische bezeichnet wurden, mit Anschluß von Tierdienst, weist Analoges bei den Wilden der andern Erdteile und den Völkern des Altertums nach, erinnert auch an die Amulette bei den monotheistischen Völkern; er läßt aber daneben eine göttliche Uroffenbarung stehen, die vom jüdischen Volke bewahrt, von den andern vergessen worden sei. Diesen Vorbehalt gab man bald auf. Fritz Schultze (Der Fetischismus 1871 S. 59ff.) erklärte den Fetischismus als Urform der Religion aus dem Kindheitsalter der Menschheit entsprechend der kindlichen Wertschätzung von Puppen und Lappen als Spielzeug – ist aber je ein Kind darauf verfallen, seinen Puppen und Lappen göttliche Macht zuzuschreiben und sie um Hilfe in Not zu bitten? – Er dehnte aber (S. 225ff.) den Begriff Fetisch auch auf die Gestirne und den Himmel aus. Diesen himmlischen seien schließlich die irdischen unter-

ordnet worden bis zu ihrer prinzipiellen Beseitigung durch den monotheistischen Himmelsgott. — Diese ganze Theorie stützt sich auf die Annahme unbewußter Naturpersonifikation. Solche findet sich aber gar nicht so häufig im Bereich der flexionslosen, das Geschlecht der Dingwörter nicht bezeichnenden Sprachen. Diese machen in Afrika vielmehr zwischen leblosen Dingen und lebendigen Wesen einen so durchgreifenden Klassenunterschied, daß von Personifizierung der Fetischkörper gar keine Rede sein kann. Das portugiesische feitiço hat auch einen ganz andern Sinn; es heißt Zauber von lat. facere im religiösen Sinn einer rituellen symbolischen Handlung, durch deren Vollzug man das damit Dargestellte von den Göttern zu erlangen hofft. Ursprünglich ein durch entsprechende Gesten verstärktes Gebet, wurde diese Handlung allmählich zum Zaubermittel, ähnlich wie das Gebet zur Zauberformel. Hegel hat daher zwar richtiger den Fetischismus als die Religionsstufe der Zauberei gefaßt, jedoch, da diese nur Korruption des Gebets ist, irrig für die Urreligion erklärt.

Spencer (Essays III London 1874) hat zuerst im Fetischismus einen Auswuchs des Ahnenkults erkannt; der Tierdienst (Totemismus) erscheint ihm als Mittelglied. Hier kommt noch zu den symbolischen Handlungen (z.B. Fortwedeln der Gewitterwolken) folgendes hinzu: Man denkt sich die abgeschiednen Seelen nach einem neuen Leib strebend, weshalb sie aus den Grabstätten in ihnen nahende Tiere und beigepflanzte Bäume eingehen, (Totemismus) auch in Ahnenbilder, die oft auch entsprechende Tiergestalt haben, schließlich in beliebige Dinge, die ihnen mit Anrufung und Gebet geopfert werden oder durch den Priester geweiht sind zum Besitz und Eigentum und durch die sie wirken (Fetischismus).

Nach dem Vorgang von Tylor (Primitive Culture 1871) ist es üblich geworden, die Verehrung der Ahnen- und der Naturgeister, da sie oft in einander fließen, unter den gemeinsamen, doch nach Max Müllers Urteil vagen Begriff des Animismus zusammenzufassen. Diesen Animismus erklärt man dann für die Urform der Religion. Reine Naturgeister lassen sich aber nicht überall nachweisen, am spärlichsten in Afrika. Und daß der Ahnenkult mit seinem schöpferischen Urahnen oder Himmelsgott an der Spitze der Ahnenreihe, die oft, auch wenn die vielen Namen früherer Zeiten vergessen sind, kollektiv angerufen wird, auf den Monotheismus der Urzeit zurückweist, haben wir schon oben bemerkt.

Jetzt fragt sich noch, wie man von solchem Urmonotheismus aus zum Ahnenkult kommen konnte. Die Ahnen werden gefürchtet als zunächst böse Geister, die man aber durch Opferkult besänftigen und zu Schutzgeistern gewinnen kann. Woher diese Auffassung? Sie folgt noch nicht aus der von Darwin betonten Lebhaftigkeit der Traumerinnerungen an Verstorbne; und die Gespensterfurcht, die Karl Vogt geltend machte, bedarf selbst erst der Erklärung. Die Ahnen werden nach vielfachen Zeugnissen

gefürchtet, weil sie die Hinterbliebnen nach sich ziehen in das Totenreich, als Nachzehrer, wie sie, wenn Familienglieder bald nachsterben, noch der Volksmund in Europa charakteristisch bezeichnet. Dieser Aberglaube hat tiefe Wurzeln: in der Möglichkeit physischer Ansteckung, die auch umständliche Reinigungszeremonien bei den Naturvölkern, wie im mosaischen Gesetz abwehren sollen; in der Leiblosigkeit der Geister, die zur Vervollständigung ihres Daseins nach einem andern Leib streben und am liebsten den eines lebenden Menschen in ihren Besitz nehmen, ihm dann aber Mark und Blut aussaugen. Dazu kam noch in alter Zeit das Recht des Familienhaupts über Leben und Tod der Seinen; insbesondre der Kinder, denen er das Leben gegeben und darum auch nehmen konnte. Dies Recht behielt er auch nach dem Tode so gut wie das Eigentumsrecht über seine Habe, die ihm ins Grab mitgegeben werden mußte. So mußten sich die Familienglieder fast unbedingt von ihm abhängig fühlen. Ebenso auch die Stammesglieder von ihrem Stammeshaupt, das daher bisweilen sogar schon bei Lebzeiten vergöttert wird. Man mußte sich nun aber doch bewußt bleiben: die letztverstorbenen Familien- und Stammeshäupter, denen man natürlich den meisten Kult spendete, verdanken ja ihr Leben nicht sich selbst, sondern ihren Eltern, diese wieder ihren Vorfahren und so zurück bis zum Stammvater des Volks und der Menschheit, der dann entweder selbst als der Schöpfer gilt oder diesen noch über sich hat. So zeigt gerade der Ahnenkult deutlich, wie sich auch bei primitiven, auf niederer Entwicklungsstufe stehen gebliebenen Völkern das eigentliche Gottesbewußtsein vermittelt durch das Bewußtsein der Abhängigkeit von der Vorfahrenreihe; ja die Vorfahren gelten bisweilen geradezu als Mittler und Fürsprecher beim höchsten Gott und als seine Stellvertreter, auf die er auch seine Macht übertragen. Da nun aber das Freiheitsbewußtsein den Vorfahren gegenüber sich nicht genügend entwickelt hat oder in seiner normalen Entwicklung gehemmt und verkümmert ist, wird die Macht der Vorfahren überschätzt und Gott selbst dadurch in die Ferne gerückt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit den Naturgöttern, wo diese den Ahnengöttern zur Seite treten. Hier liegt freilich Naturpersonifikation vor. Zugleich aber findet sich das Bewußtsein einer Naturordnung, die ja auch schon der ältesten Menschheit zum Bewußtsein kommen konnte in der regelmäßig wiederkehrenden Reihenfolge verschiedner ihr Leben beeinflussender Naturerscheinungen, vor allem in der Abwechslung von Nacht und Tag, owie der Jahreszeiten. An diese geordnete Reihenfolge und den unmittelbaren Eindruck des Zusammenwirkens der verschiedenen Naturmächte knüpft sich auch das Bewußtsein von einem höchsten weltordnenden und weltbildenden Himmelsgotte, an dessen Macht aber die Naturgötter als seine Familienglieder für ihre besonderen Herrschaftsbereiche teilnehmen. Auch hier sind in den Naturgöttern die Entwicklungsfaktoren des eigentlichen

Gottesbewußtseins enthalten. Aber anstatt sich selbständig zu erhalten, verschmilzt es mit ihnen, wieder infolge zu geringer Entwicklung oder Hemmung des Freiheitsbewußtseins, hier der Natur und ihren Einzelheiten gegenüber. In der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte dagegen spricht sich solches Freiheitsbewußtsein normal aus als Bewußtsein der Aufgabe, die Natur zu beherrschen und sich dienstbar zu machen, und zwar nicht durch Zauberei, wie es auch die zurückgebliebenen Naturvölker anstreben, sondern durch sittliche Kulturarbeit (1. Mos. 1, 28. 2, 15. 3, 19).

Im Glauben an einen höchsten Himmelsgott treffen aber alle Religionen an ihrem Ausgangspunkt zusammen. Freilich als im allumfassenden Himmel wohnend hat er selbst noch eine Naturseite, so daß der Himmel selbst als zu seinem zwar geistigen, doch zugleich real leibhaftigen Wesen gehörig erscheint, Sonne und Mond als seine Augen, der Donner als seine Sprache, der Blitz als sein Speer usw. Man sieht hieraus, wie fließend die Grenze zwischen Göttlichem und Kreatürlichem in der Urzeit war, und wird mit Paulus (Röm. 1, 25. Apostelg. 17, 30) das Heidentum nicht bloß als Kreaturdienst, sondern auch als Zeit der Unwissenheit fassen. Ja selbst das alttestamentliche Gottesbewußtsein zeigt noch naturhafte Züge, zwar in den Psalmen (besonders 104, 1—4) in dichterischer, mehr bildlicher Darstellung, anders bei der sprachlichen Ungeschiedenheit von Geist, Atem, Wind in der Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 1, 2), bei den Engelerscheinungen der Patriarchenzeit, in den die Offenbarung am Sinai begleitenden Naturerscheinungen u. dgl. Wir werden daher das Gottesbewußtsein der Urzeit mit Schelling und Max Müller als einen relativen Monotheismus bezeichnen dürfen, der noch die Möglichkeit der Entwicklung zum Polytheismus in sich schloß, oder wie ihn Schleiermacher (Der christl. Glaube[2] § 8, 3 Schluß) für möglich hält und beschreibt, als einen „kindlichen, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermischung des höhern und niedern unterworfnen Monotheismus, der sich bei den Einen zum Götzendienst verdunkelt, bei den Andern zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt."

Über den Begriff der Geisteskultur.*)

Von **Bruno Bauch.**

I.

Hegel ist viel bewundert und viel befeindet worden. In der Wahrheit aber, daß „die Eule der Minerva ihren Flug erst um die Stunde der Dämmerung unternehme", dürften sich seine Anhänger, wie seine Gegner, wie seine bloß historischen Beurteiler zusammenfinden: Das Leben will erst in seiner tagenden Lebendigkeit erlebt sein, ehe sich die Reflexion in die

*) Wir bringen im Folgenden einen Artikel, der manchem Leser vielleicht einige Anstrengung kostet. Es kommt auch wieder Leichteres. Bei gründlicher Durcharbeitung unserer Probleme dürfen wir aber vor gelegentlichen schwereren Beiträgen nicht zurückschrecken. D. H.

Tiefen seiner Probleme begibt. Die Menschheitsgeschichte muß ihren Gang erst angetreten und ein Stück ihres Weges zurückgelegt haben, ehe das Wissen diesen Weg in der Historie zu ergreifen streben kann. Und endlich muß dieses Wissen selbst erst eine bestimmte Höhe erreicht haben, ehe die Besinnung auf die Grundlagen und Voraussetzungen dieses Wissens erfolgen kann. Sofern das Wissen überhaupt seine Geschichte hat, gilt dies vom gesamten Umfange des Wissens, also von der gesamten Geschichte der Erkenntnis, wie es nach diesen Bemerkungen insbesondere gilt von jener der Erkenntnis der Geschichte.

Kein Wunder also, daß die Besinnung auf die Grundlagen des geschichtlichen Wissens, selbst historisch betrachtet, eine recht spätgeborene Tochter der Logik ist. Reihen wir sie selber historisch ein, so haben wir ihren Ursprung im deutschen Idealismus zu suchen. Man mag sich im übrigen zu diesem stellen, wie man wolle, ob freundlich, ob feindlich, in dem einen Punkte werden sich Freund und Feind verstehen: Des deutschen Idealismus Verdienst um die wissenschaftliche Grundlegung der geschichtlichen Begriffsbildung wird heute von jedem, der den deutschen Idealismus überhaupt kennt, auch anerkannt.

Kant, der Vater des deutschen Idealismus, hat freilich zu jener Besinnung nur den Anstoß gegeben. Ja schon das nächste idealistische System, als Ganzes, galt ihm als ungeratener, verlorener Sohn des seinen. Ihm lagen zunächst andere Probleme am Herzen. An der Mathematik und Naturwissenschaft orientiert, suchte er deren Grundlagen aufzudecken. Seine Tat war hier von epochemachender Bedeutung. Für alle Zukunft verwies er die theoretische Philosophie auf jenen von ihm selbst hergestellten Zusammenhang mit der objektiven Wissenschaft. Aber gerade das führte ihn wenigstens, wenngleich ohne sie genauer zu bestimmen, an deren „Grenzen" heran. Und so vermochte er auf praktischem Gebiete doch zum mindesten einen fruchtbaren Impuls für das geschichtliche Wissen zu geben. Mag dafür immerhin im Umfange des Ganzen seines Systems ein schmerzlicher Ausfall zu verzeichnen sein, schon der Impuls war von der größten Bedeutung. Seine Nachfolger entschädigen uns für den historischen Ausfall beim Meister und für den eigenen Ausfall auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete, für das Kants transscendentalphilosophische Leistung uns Unvergängliches gebracht hatte.

Eine merkwürdige geschichtliche Komplikation in dem Verhältnisse Kants und seiner Nachfolger: Die Gebiete, die die transscendentalphilosophische Größe des einen bezeichnen, bezeichnen die Schwäche der anderen. Und deren Leistung hat ihre Bedeutung da, wo die des ersten ihre Schranken findet, sobald er jenen das Ziel gewiesen. Dies alles bei einem innigen historischen und systematischen Zusammenhang. Fichte und Hegel erschließen uns den Sinn und das Verständnis für die Geschichte. Mag

Hegel auch in allzukühner Metaphysik die Schranken strenger Wissenschaft allzuoft und in zu wagemutiger Konstruktion durchbrechen, den tieferen Sinn der Geschichte weiß er uns doch zu deuten. Fichte aber vor allem vermag uns das Verständnis für sie zu erschließen.

Es ist darum kein Zufall, sondern selbst geschichtliche Notwendigkeit, daß gerade die weitere Förderung geschichtlichen Sinnes und Verständnisses von Denkern ausgegangen ist, die sich um die Herstellung historischen Zusammenhanges mit der Lehre Fichtes und ihrer systematischen Fortbildung verdient gemacht haben. Windelband brachte die Bemühungen um die Wertprobleme in neue Bewegung. Die moderne Geschichtsphilosophie erreichte bisher in Rickerts grundlegenden „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" den Höhepunkt. Nicht unabhängig von Windelband und Rickert, dabei auf Fichte zurückgehend, wandten sich Lask und Medicus dem Probleme der Geschichte zu. Wieder wurde von anderer Seite, im Anschluß an Rickert und Windelband, der logische Zusammenhang des geschichtlichen mit dem ethischen Probleme verfolgt. Mit Glück kommt dieser Bewegung von der metaphysisch-religionsphilosophischen Seite Eucken entgegen, um das Problem der Geschichte mit dem der Religion in Beziehung zu setzen und diese Beziehung lichtvoll herauszuarbeiten. Mit nicht geringerer Energie arbeitete man glücklich von juristischer Seite, wofür der Name Stammlers den kräftigsten Beleg bieten mag, in der Richtung auf das allgemeine Geschichtsproblem hin. Das Ziel und der Ertrag dieser ganzen reichen Bewegung bedeutet eine immer tiefere und reinere Erfassung des Wesens der Kultur. Auf dieses einheitliche zentrale Ziel strebt man also heute in den mannigfaltigsten zentripetalen Richtungen mit eindrucksvollster Macht des begrifflichen Denkens.

Ist dieses Ziel wenigstens klar und scharf bestimmt, ist der Begriff der Kultur überhaupt logisch umschrieben, so führt er uns zu einem weiteren Begriff, dem der Geisteskultur. Wenn dieser hier zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht wird, so ist damit deren Gang selbst bereits angedeutet. Zugleich wird aber schon der flüchtige Blick auf die Fülle der Bestrebungen die Notwendigkeit bescheidener Grenzen, innerhalb deren diese Arbeit sich zu halten hat, deutlich machen. Sie kann es nicht anlegen auf die erschöpfende Behandlung eines Systems, sondern allein auf die methodische Herausarbeitung des Begriffs der Geisteskultur.

II.

1. Wir knüpfen an Kant an; und zwar an jenen Zentralpunkt seiner Lehre, von dem er den in Rede stehenden Impuls ausgehen ließ, wo uns das Problem in elementarster und ursprünglichster Form begegnet. Die Vernunftkritik suchte die transscendentalen Grundlagen der Mathematik und Naturwissenschaft, der mathematischen Naturwissenschaft. Indem Kant auf Grund dieser logischen Fundamentierung die Natur als „das Dasein,

sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", ansprach, wies er der Wissenschaft von der Natur die Methode streng mechanischer Erklärung zu. Mit analytischer Notwendigkeit hatte er dadurch alle teleologische Naturerklärung ihrer vermeintlichen Rechtsansprüche entkleidet. Gültige Rechtsansprüche konnten vor dem Forum der Kritik nur die mechanische Erklärung behaupten.

Aber schon hatte er damit einen neuen prinzipiellen Gesichtspunkt aufgedeckt: Auch die Methode mechanischer Naturerklärung ist eben Methode. Methode im wissenschaftlichen Sinne aber bedeutet, wie ihr Name (μέθοδος) schon sagt, den planvollen Weg auf das Ziel der Erkenntnis, das planvolle Mittel zum Zwecke der Erkenntnis. Jede Methode ist Erkenntnismittel der Wissenschaft. Die Methode streng mechanischer Erklärung insbesondere bedeutet das planvolle Mittel zum Zwecke der Naturerkenntnis. Sie mag also immerhin streng mechanisch verfahren, so ist doch dieses mechanische Verfahren selbst bestimmt mit Rücksicht auf seinen Zweck, nämlich die Naturerkenntnis. Dieser fällt natürlich weder mit der Methode zusammen, denn die ist ja sein Realisierungsmittel, noch mit dem Gegenstande, der ja nicht das Erkennen selbst ist, sondern dessen Inhalt. Hier treten also deutlich auseinander einerseits die Natur und die Wissenschaft von der Natur; andererseits die Erkenntnismethode und der Erkenntniszweck; damit aber auch innerhalb der Methode deren eigene und eigentliche Struktur und die zweckvolle Bestimmtheit dieser Struktur. Diesen letzten Unterschied gilt es besonders zu bemerken, damit die von Kant aus der Naturerklärung verbannte und von ihm als „der Tod aller Naturphilosophie" gebranntmarkte „faule Teleologie" nicht glaube, sich auf Kant berufen und in die erklärende Naturwissenschaft einschmuggeln zu können[1]). Die Methode der Erklärung ist also, wohl verstanden, an sich

[1]) Hier kommt es uns in letzter Linie nur auf die Abgrenzung des Zweckproblems gegen die mechanische Naturerklärung an. Ich kann deshalb auf die gesamte Stellung, die Kant dem Zweckproblem zur Naturwissenschaft überhaupt, also nicht bloß zur Naturerklärung anweist, hier nicht eingehen. Das wäre ein Thema für sich. Da über dieses heute aber immer noch recht verworrene Vorstellungen herrschen, so sei bloß kurz bemerkt, daß es ungereimt ist, wenn man, wie es nicht selten geschieht, Kant vorwirft, er habe die mechanische Betrachtung mit der teleologischen vermengt. Er hat sie gerade aufs Schärfste geschieden. Und außerdem hat er noch eine Reihe feinster und schärfster Unterscheidungen getroffen. Käme es mir hier nicht bloß auf die logische Abgrenzung zwischen dem Problem der Naturerklärung einerseits und dem Zweckproblem andererseits an, sondern auf eine eingehende positive Darstellung des ganzen Verhältnisses des Zweckproblems zur Naturwissenschaft überhaupt, so wäre hier außer den Unterscheidungen, die ich vorhin für unsern speziellen Zusammenhang – zwischen Natur und Naturerkenntnis, zwischen Erkenntniszweck und Erkenntnismethode, zwischen der mechanischen Struktur der Erklärungsmethode und der Zweckbestimmtheit dieser Methode – machte, noch eine Reihe weiterer Unterscheidungen einzuführen, die die Controverse nur allzu oft übersieht. Die herkömmliche Gegenüberstellung zwischen Beschreiben und Erklären genügt nicht. Es

und nur auf sich selbst bezogen, d.h. in ihrer eigenen immanenten Struktur mechanisch. Aber diese für sich selbst betrachtete mechanische und ateleologische Struktur steht eben doch in Beziehung auf den Zweck des Naturerkennens überhaupt. Sie erreicht — das ist ihr, wie es scheint, paradoxer Sinn — ihren Zweck gerade nur dann, wenn sie in sich selbst ohne Zwecke operiert, ateleologisch verfährt. In dieser Zuspitzung wird also wohl der Sachverhalt klar, daß gerade der ateleologische Charakter der Naturerklärung an sich eine teleologische Bestimmtheit über bezw. außer sich fordert, d.h. eine Bestimmtheit durch ein wissenschaftliches Zweckkriterium, das dem mechanischen Charakter die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit verbürgt. Hat auch in der Naturerklärung eine Zweckbetrachtung keinen Platz, so ist sie selbst doch zweckvoll bestimmt, schon insofern sie überhaupt auf den Erkenntniszweck, insbesondere auf den Zweck des Naturerkennens gerichtet ist. Nicht die Natur, aber die Naturerkenntnis ist der Zweck, in dem selbst die mechanische Betrachtung verankert liegt. Sie hat Zweck, ohne in sich Zwecke als Gegenstände der Betrachtung zu haben; sie ist zweckvoll, ohne daß in ihr Raum für die Zweckbetrachtung ist.

Hierdurch aber wird zweierlei klar:

Auf der einen Seite ist der Naturwissenschaft als Methode der Erklärung diejenige streng mechanischer Betrachtung überwiesen. Die Natur ist als das streng mechanisch nach „ehernen ewigen Gesetzen" bedingte Dasein erkannt, sodaß alles, was in ihr existiert und geschieht, nach diesen Gesetzen notwendig existiert und geschieht, existieren und geschehen muß sowieso, mit unerbittlicher Notwendigkeit. Die Natur als Natur kennt keine Zwecke. Darum hat auch nichts durch sein bloß natürliches Dasein allein irgend einen Wert. Denn Wert könnte etwas doch nur haben, wenn es auch einen Zweck hätte. Das Dasein, sofern es bloß natürlich ist, darf in seiner bloßen und reinen Naturhaftigkeit aber keinen Zweck kennen. Also darf ihm in seiner bloßen Naturhaftigkeit als bloßem Dasein kein Wert zuerkannt werden.

Auf der anderen Seite aber ist ebenso deutlich: So wahr die Naturwissenschaft selbst eben Wissenschaft ist, ebenso wahr weist die Naturwissenschaft — nicht die Natur — über das bloße Dasein hinaus. Eben weil und insofern sie Erkenntnis ist, erfüllt sie einen Zweck; und darum hat sie einen Wert. Also schon sie involviert eine doppelte Betrachtungsweise:

ist weiter zwischen mechanischer Entstehung und mechanischer Erklärung, ferner zwischen konstitutiv erklärendem und regulativ-heuristischem Prinzip zu unterscheiden, um zu verstehen, was es bedeutet, daß für Kant der Organismus als „Grenzbegriff" der mechanischen Erklärung auftritt. Wenn man den Sinn dieses Begriffes verstanden hat, so wird klar, daß Kant nicht die mechanische Erklärung von ihm ausschließt, sondern sie gerade als Aufgabe fordert, und warum ihm aber diese Aufgabe zugleich als „ewige Aufgabe" gilt.

erstens explizite diejenige, die ihren eigenen Charakter und ihre eigentliche Struktur ausmacht, wonach das Dasein in seiner rein mechanischen Bedingtheit betrachtet wird; eine Betrachtungsweise also, die darum kurz selbst als „mechanisch" — besser: mechanistisch — bezeichnet zu werden pflegt; und zweitens implizite diejenige, die über den Wissenschaftswert jener „mechanischen" selbst kritisch entscheidet, indem sie sie als den Zweck des Naturerkennens entsprechend und diesen erfüllend bestimmt.

2. Nun wird diese Betrachtungsweise aber nicht bloß implizite von der Naturwissenschaft, sondern von jeder methodisch wissenschaftlichen Überlegung involviert. Wird dann diese stillschweigend für jede Wissenschaft geltende Voraussetzung besonders und für sich zum Problem gemacht, so ergibt sich eine von der mechanischen prinzipiell verschiedene teleologische Betrachtungsweise, die nicht die Erklärung, sondern die Beurteilung zum Ziele hat.

Diese fragt nicht nach dem, was sowieso da ist und geschieht und nach den Gesetzen, nach denen es sowieso da ist und geschieht. Vielmehr fragt sie, ob das, was sowieso ist, oder geschieht, eben nicht bloß überhaupt da ist und geschieht, sondern zugleich in seinem Dasein und Geschehen so beschaffen ist, daß es einen gewissen — und was für einen — Wert hat. Soll es aber einen solchen haben, so muß es notwendigerweise auf ein Kriterium hinweisen, nach dem es bewertet wird. Dieses kann in der bloßen Natur — gemäß der für diese allein gültigen mechanischen Erklärungsmethode — nicht liegen, da sie keine Werte kennt. Es muß über dem bloßen Dasein stehen, da ja das, was da ist, an ihm muß beurteilt werden können, und da der Gegenstand, der beurteilt wird, und das Kriterium, nach dem er beurteilt wird, logischerweise toto coelo von einander verschieden sind. So ergibt sich für die teleologische Betrachtung, zum Unterschiede von der mechanischen Betrachtung naturwissenschaftlicher Erklärung, als prinzipieller Gesichtspunkt der, den ich einmal[2]) dahin formuliert habe: „Soll etwas einen Wert haben, dann darf es eben nicht bloß dasein, es muß über die Sphäre des bloßen Daseins hinausweisen auf eine Sphäre von Zwecken und Zwecken dienen, die nicht im bloßen Dasein als solchem liegen, sondern über ihm stehen als Aufgaben, zu denen das bloße Dasein erst emporgeführt werde, um zu einem wertvollen Dasein zu werden. Ein zweckloses Dasein, wie es das Dasein bloß als Dasein ist, ist immer auch ein wertloses Dasein. Es kann erst Wert erhalten im Dienste eines Zweckes, den es zu realisieren, wie Schiller sagt, ‚in die Erscheinung zu werfen strebt.'"[3])

[2]) Vergl. meinen Aufsatz „Über den Begriff des akademischen Studiums". (Philos. Wochenschrift und Literaturzeitung. Bd. I. S. 227 f.)

[3]) Es würde bei dem speziellen Ziele, das diese Arbeit verfolgt, zuweit vom Thema abführen, wollte ich nun die Möglichkeit logischen Zusammenbestehens beider Betrachtungsweisen ausführlich darlegen. Ich mußte hier vor allem den

3. So streng aber auch immer das „Reich der Natur" und das „Reich der Zwecke", um Kants Gegenüberstellung anzuwenden, von einander zu unterscheiden sind, so besteht dennoch eine Analogie zwischen ihnen; aber wohlgemerkt: eben nur eine Analogie, die sich freilich auf ein gemeinsames logisches Axiom gründet.

Poincaré[4]) führt einmal treffend aus, daß die auf das Allgemeine gerichtete Naturwissenschaft, eben weil sie Verallgemeinerung ist, den Glauben an die Einheit der Natur voraussetzt. „Wenn die verschiedenen Teile des Universums sich nicht wie die Organe eines und desselben Körpers verhielten, so könnten sie nicht auf einander wirken, sie würden sich nicht gegenseitig kennen, und wir insbesondere, wir würden nur eines dieser Organe kennen." Man braucht an dem Bilde des „Sich-gegenseitig-nicht-kennen" der Naturdinge keinen Anstoß zu nehmen. In der Wirkung der Dinge auf einander und unserer Erkenntnis im Verhältnis zu ihr ist das Postulat vollkommen klar und exakt bezeichnet. Es will nur sagen: Ohne Einheit der Natur keine Wirkung der Naturdinge auf einander; ohne solche Wirkung keine Naturerkenntnis, insbesondere kein Fortgang der Erkenntnis von einem Naturobjekt zum anderen. Soll also Naturerkenntnis möglich sein, so muß ein Naturzusammenhang, also Natureinheit bestehen.

In analoger Weise fordert die Zweckbetrachtung als logisches Axiom

---

Unterschied zwischen ihnen hervorkehren. Soviel sei aber doch in Kürze bemerkt, daß sie nicht bloß nicht miteinander identisch sind, sondern, wie Windelband (Präludien „Über Normen und Naturgesetze" S. 226 f.) ausführt, mit einander „weder identisch noch im Widerspruch sind". Denn, wie aus unseren letzten Bemerkungen hervorgeht, sind Zwecke weder Naturdinge, die wesenhaft wirken und andere Naturdinge hervorbringen, noch Naturgesetze, nach denen das Dasein gestaltet werden müßte, also Daseinsgesetze. Vielmehr sind sie Sollensgesetze, nach denen das Dasein gestaltet werden sollte, um einen Wert und Sinn zu erlangen. So wird der mechanische Naturprozeß zwar für die Zweckbetrachtung Mittel, aber durch sie wird die mechanische Betrachtung nicht aufgehoben, eben weil die Zwecke nicht Dinge oder Wesen — etwa solche einer δευτέρα φύσις — die geheimnisvoll in die Natur eingreifen, noch eine zweite Art von Naturgesetzen sind, die die mechanischen in irgend einer Weise magisch aufheben. Vielmehr geht die kritische Frage dahin, ob ein mechanisch bedingter Prozeß in dieser seiner mechanischen Bedingtheit zugleich einen Zweck erfüllt oder nicht. Nicht die Zwecke wirken also, sondern allein die daseienden Naturdinge; und diese wirken nach mechanischen Gesetzen. Aber es fragt sich, ob dies mechanische Wirken zugleich einen Zweck realisiere oder nicht. Die mechanische Wirksamkeit steht also mit der Zweckbetrachtung so wenig im Widerspruch, daß der Begriff des Wirkens vielmehr die Voraussetzung für die Realisierung der Zwecke ist. Das mag für unseren Zusammenhang genügen. Daß wir hier mit dem Problem aber noch nicht am Ende sind, sei ausdrücklich betont. Denn noch bliebe die Frage nach der Möglichkeit (nicht bloß nach dem „Wie") der Realisierung überhaupt. Diese kann in letzter Linie erst die Erkenntnistheorie einerseits, die die „Natur" selbst nicht als starres „Absolutum" hinnimmt, wie es der Naturalismus tut, sondern selbst letztlinig als logisch bedingt setzt, und die Ethik anderseits entscheiden, die die Anwendung der „Idee" auf die „Erscheinung" vermittels des „Schematismus der reinen Vernunft" darlegt.

[4]) Poincaré ‚Wissenschaft und Hypothese' (deutsch von F. u. L. Lindemann) S. 147.

die Einheit der Zwecke, derart, daß die Geltung des einen die des anderen nicht nur nicht aufhebt, sondern daß jeder in ganz diskreter Bestimmtheit sowohl für sich besteht, als auch daß sie mit einander in einem gewissen Zusammenhange stehen. Dieser ist aber nicht im Sinne einer realistischen Metaphysik, sondern selbst logisch[5]) zu denken. Einen solchen setzt aber schon die Möglichkeit der Zweckerkenntnis überhaupt voraus. Die Zweckerkenntnis umschließt einerseits von vornherein den Erkenntniszweck oder die Idee der Wahrheit und andrerseits die Möglichkeit, daß wenn es außer dieser Idee noch Zwecke gebe, diese sich selbst von der Erkenntnis umfassen und umspannen lassen, daß im Erkenntniszwecke sich eine Einheit der Zwecke überhaupt entdecke. Denn sonst würden sie ja eben nicht erkannt. Das Erkennen würde nicht von einem zum anderen fortschreiten können, ohne daß sie durch einen Inbegriff des Zweckes überhaupt mit einander logisch verbunden wären.

Das war bereits die große Einsicht Platons, die es ihm ermöglichte, vom Prinzip des αὐτὸς ὁ λόγος aus die einzelnen λόγοι der theoretischen Philosophie zu einem „System der Zwecke" auf praktischem Gebiete zu umspannen, die in der Idee des Guten als dem Inbegriff des Zweckes überhaupt oder der Idee des Zweckes schlechthin ihren Zusammenhang finden. Damit hatte Platon seiner Zeit in der Tat um Jahrtausende vorausgeschaut: die Reflexion auf die Idee des Zweckes überhaupt und das von ihr umschlossene „System der Zwecke" involviert als ihre eigene Grundlage den Zweck der Erkenntnis. Aber innerhalb des ganzen Systems bedeutet dieser selbst einen besonderen Zweck. Wenn Kant darum vom Primate der praktischen Vernunft über die theoretische spricht, so hat er einem bereits bei Platon keimhaft angelegten Gedanken eine glückliche Fortbildung gegeben. Zu noch größerer Klarheit und Präzision gelangt das Verhältnis bei Fichte, der einerseits mit Kant der praktischen Vernunft den Primat über die theoretische zuspricht, andererseits die Wissenschaftslehre oder theoretische Philosophie zur Grundlage der Philosophie überhaupt macht. Hier wird klar, daß, worin Fichtes Gegner ihn konstant mißverstanden, das Verhältnis der praktischen Vernunft zur theoretischen Vernunft einerseits und das der praktischen Philosophie zur theoretischen andererseits nicht dasselbe ist. Und nur so kommt auf der einen Seite der Unterschied der Zwecke an sich in ihrem Verhältnis zu einander und auf der anderen Seite der des Verhältnisses der Zwecke zur Reflexion auf die Zwecke zu klarem Ausdruck.

Hier wird, wozu wir in der Tat die ersten historischen Ansätze bei

[5]) Wie wir etwa auch den Begriff des mathematischen Continuums denken. Ihm analog setzt alle Erkenntnis ein allgemeines, wie besondere logische Continua voraus, in denen jeder Schritt des Denkens seine diskrete Eigenbestimmtheit hat und sie alle doch mit einander logisch zusammenhängen.

Platon finden, innerhalb des Reiches der Zwecke dem Erkenntniszwecke die erste, dem ethischen Zwecke aber die zentrale Stellung angewiesen. Diese letzte war es vor allem, die im Geiste Kants die reformatorische Tat Luthers vertiefte, indem dieser sie philosophisch basierte. An diesem Punkte hatte Kant, über alle Fachgelehrsamkeit hinaus, auf die weitesten Kräfte gewirkt, an ihm strömte seine Wirkung aber auch ein auf die größten Künstler unserer Nation. Der größte unter ihnen, Goethe, gab dem Kantischen Gedanken die glücklichste Form:

„Sofort nun wende dich nach innen — „Wirst keine Regel da vermissen,
„Das Zentrum findest du da drinnen, — „Das selbständige Gewissen
„Woran kein Edler zweifeln mag. — „Ist Sonne deinem Sittentag."

So stellte sich unserem größten Dichter das Autonomieprinzip unseres größten Denkers dar. Allein dieser hatte, so sehr er in seinem Prinzip mit dem Dichter zusammentraf, ihm nicht vollkommen genug getan. Gerade Goethe[6]) hat den Deutschen das hohe Lob gespendet: „Der echte Deutsche bezeichnet sich durch mannigfaltige Bildung des Charakters." Goethes Freund und Kants eigentlicher Schüler unter den Dichterheroen, Schiller,[6]) aber fand, daß bei dem Meister der Vernunftkritik die „Totalität des Charakters" zu kurz komme, da er das Reich der Zwecke nicht in seinem ganzen Umfange umspannt hatte. In der Tat, — so richtig Kant das ethische Prinzip der Autonomie als rein formal bestimmt hatte, und so klar es in seinem formalen Charakter Goethe zur Darstellung bringt, so ließ Kant aber die Ethik selbst, die sich in ihrem Prinzip doch noch nicht erschöpft und mit ihm nicht zusammenfällt, allzusehr am Formalen haften. Dem Zwecke schlechthin treten die einzelnen Zwecke in ihrer eigenen Bestimmtheit und Diskretion, nicht klar gegenüber, trotzdem dies für ihn selbst schon die Idee eines „Reiches der Zwecke" fordert.

Hier setzten nun seine Nachfolger ergänzend und weiterbildend ein, sein Autonomieprinzip liefert ihnen selbst den besten Anknüpfungspunkt. In ihm hatte der Vernunftkritiker selbst ja schon die Idee der Persönlichkeit einerseits als Träger sittlichen Handelns, andererseits als Gegenstand sittlicher Behandlung gefordert. Dieses Wechselverhältnis involviert ihm selber die Idee der „ethischen Gemeinschaft." Und weil in dieser die Glieder zur Auswirkung des sittlichen Zweckes frei sein müssen,

[6]) Kurz zusammenfassend habe ich das Verhältnis Goethes und Schillers zu Kant in einem Aufsatze über „Kant und unsere Dichterfürsten" (Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1904 Nr. 47) behandelt; speziell das Freiheitsproblem bei Schiller in einer Abhandlung über „Schiller und die Idee der Freiheit" im Schiller-Festheft der Kantstudien. Hier gibt auch Jonas Cohn in seiner Abhandlung „das Kantische Element in Goethes Weltanschauung. Schillers philosophischer Einfluß auf Goethe", die bisher beste Darstellung des Verhältnisses von Kant und Goethe. Über Schillers Gesamtverhältnis zu Kant bieten das Vortrefflichste Eugen Kühnemanns Schillerschriften, insbesondere seine Einleitung zu Schillers philosophischen Schriften und Gedichten und vor allem sein großes Werk über Schiller, das überhaupt das beste Gesamtbild von Schillers geistiger Eigenart darstellt.

entdeckt sich an der Gemeinschaftsidee weiter die Idee der sittlichen Freiheit. Da sie nun für das Vernunftwesen nicht bloß nach der einen Seite Pflicht zur Darstellung der sittlichen Bestimmung, sondern nach der anderen zugleich ihr Recht zu deren Auswirkung bedeutet, erhebt sich hier die Idee des Rechtes überhaupt. Sie erweitert aber die ethische Gemeinschaft zur Rechtsgemeinschaft zugleich durch die Erweiterung des ursprünglichen Freiheitsbegriffs wie des Persönlichkeitsbegriffs. So wurde es weiter möglich, daß die Nachfolger Kants nicht nur, wie er selbst, seinem System der Erkenntnislehre das der Ethik angliederten, sondern von hier aus einerseits zur philosophischen Rechtslehre, andererseits zur philosophischen Staatslehre weiterführten. Der Erkenntniszweck hatte den Antrieb zur Ausmessung des Systems der Zwecke gegeben. Der sittliche Zweck trat nun wirklich in dessen Zentrum. Er blieb nicht isoliert, sondern verankerte in sich den allgemeinen Gemeinschaftszweck, um ihn in das Diskrete der eigentlich ethischen, der rechtlichen, der staatlichen Gemeinschaftszwecke zu spezifizieren.

Hatte nach diesem Ziele hin die eigentlich philosophische Spekulation unmittelbar nach Kant gewirkt und besteht, wie schon gesagt, in dieser ihrer Wirkung auf praktischem Gebiete — trotz aller Unzulänglichkeit auf theoretischem, — ihre bleibende Größe, so erhielt sie in dieser ihrer Richtung auf eine Erweiterung der Erkenntnis des Reiches der Zwecke noch einen neuen Bundesgenossen von der Seite der Kunst; und zwar in der wieder an Kant selbst gebildeten ästhetischen Spekulation Schillers. Kant selber hatte ja schon in der Kritik der Urteilskraft das Bindeglied zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft gewonnen. Auf Grund dieser Leistung aber sucht Schiller dem ästhetischen Zwecke seine Stelle innerhalb des Reiches der Zwecke näher und genauer zu bestimmen. Wieder „erweitert" er, wie er selbst sagte, dadurch den Begriff der Freiheit und den der Persönlichkeit. Zwar vermengt er nicht selten die philosophische Betrachtung mit der psychologischen. Ja manchmal entgeht er nur mit knapper Not einer gefahrvollen Klippe: Er bringt als Philosoph die Reinheit des künstlerischen Zweckes in Gefahr, indem er diesen, was ihm als Künstler so fern lag, als bloßes Mittel im ethischen aufgehen zu lassen sucht, — wie er auch die umgekehrte Gefahr oft nicht vermeidet — anstatt ihn nur in ihm zu verankern. Trotzalledem hat er ihm als Ganzem doch wieder seine diskrete Stelle im System der Zwecke zu bezeichnen vermocht auf dem Wege „ins Reich des Wahren, Guten, Schönen", auf dem, nach seines großen Freundes Worte „sein Geist gewaltig fortschritt". In der Art, wie er den Freiheitsbegriff „erweitert", kommt das am besten zum Ausdruck. Die Kantische rein maximenhafte Freiheits-Behandlung ergänzt er durch sein „Prinzip des guten Tones", in dem zwei „Gesetze" eingeschlossen sind: „Das erste Gesetz des guten Tones ist: schone fremde Freiheit; das zweite: zeige selbst Freiheit."

Man wird nicht glauben, ich hielte das Reich der Zwecke damit in dem Sinne für ausgemessen, daß sowohl jeder Zweck für sich in seiner besonderen Bestimmtheit, wie auch ihr systematischer Zusammenhang dargelegt sei. Das wäre eine Aufgabe, die in der von vornherein beabsichtigten Kürze gänzlich unausführbar wäre.[7]) Es genügte hier, die Idee eines Reiches der Zwecke ganz allgemein zu charakterisieren und zu zeigen, in welcher Weise die geschichtliche Arbeit die Aufgabe dieser Charakteristik in Angriff genommen hat; und zwar auch das nur insofern sie das eigentliche Ziel dieser Abhandlung bestimmen hilft. Diese Hilfe aber hat sie geleistet. Wir sahen erstens, daß alles, was einen Wert haben soll, einem Zwecke dienen muß; nur so kann es von seinem bloßen, naturhaften Dasein zu einem wertvollen Dasein gelangen. Sodann ergab sich die Forderung eines Zusammenhanges unter den Zwecken, den die Wissenschaft aber nur logisch, nicht im Sinn einer realistischen Metaphysik zu fassen hat. Endlich suchten wir sie an der Hand der darauf gerichteten geschichtlichen Arbeit wenigstens allgemein zu bezeichnen. Immer aber bleiben sie Gesetze, nach denen das Dasein nicht sowieso bestimmt wird, sondern nach denen es bearbeitet werden soll, um mehr als bloße Natur zu sein. Geschieht das, so haben wir ein besonderes Wirklichkeitsgebiet vor uns. Die Darstellung des Systems der Zwecke in diesem Geschehen ist es, die wir geschichtlich im eigentlichen Sinne des Wortes nennen. Denn, wie Windelband dies treffend ausdrückt, nicht alles, was geschieht, ist geschichtlich. Geschichtlich ist vielmehr, wie wir nach den letzten Ausführungen sagen können, nur das, was sich auf einen Zweck beziehen läßt. Und das Gesamtgebiet des also Geschichtlichen, das zugleich eine Darstellung des Systems der Zwecke bedeutet, heißt Kultur, in der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit im eigentlichen Sinne, Recht, Staat besondere Gebiete, Kulturgebiete, bezeichnen. *Ist die Natur das Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bloß mechanisch bestimmt ist, so ist die Kultur das Dasein, sofern es nach allgemeinen Gesetzen zweckvoll, d.h. kurz: nach Zwecken bestimmt ist.* So werden Kultur und Geschichte selbst im Übergeschichtlichen verankert. Und wie sehr auch der Zweck ewig aufgegebene Idee bleibt, wie wenig er deshalb in Kultur und Geschichte restlos eingeht, so sehr und so sicher bedeutet doch jeder geschichtliche Fortschritt eine Annäherung an die ewige Aufgabe. Diese Annäherung selbst aber bezeichnet einen Kulturwert. Und das jeweilige Kultursystem als System der Kulturwerte bezeichnet eine approxi-

[7]) Darauf habe ich in anderem Zusammenhange wenigstens hingearbeitet. Man vergleiche dazu meine Darstellung der „Ethik" in der von Windelband herausgegebenen Festschrift für Kuno Fischer: „Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts") und die schon erwähnte Abhandlung über „Schiller und die Idee der Freiheit".

mative Darstellungsart des Systems der Zwecke selbst, wie der geschichtliche Gemeinschaftszusammenhang die Kulturgemeinschaft bezeichnet.

Das ist der allgemeine Gesichtspunkt, den unsere Untersuchung zu erreichen streben mußte, um von hier aus den letzten Weg, wie dessen Richtung zu unserem eigentlichen Ziele zu gewinnen und dieses selber zu erreichen. Wir verbinden nun leicht die Fäden unserer Untersuchung zu der letzten begrifflichen Einheit, der wir von Anfang an zustrebten.

III.

1. Dies aber vermögen wir leicht, wenn wir nun fragen: wie ist die Darstellung des Systems der Zwecke in der Wirklichkeit möglich? Die Frage ist alt. Wieder finden wir sie in glücklicher originaler Prägung bei Platon. Er hat aber auch bereits den ersten Antrieb zu ihrer Entscheidung gegeben, wenn er erkennt, daß das System der Zwecke, um *realisiert* zu werden, *gewußt* werden müsse. Es fordert selbst ein Reich vernünftiger Wesen, dem sie zur Realisierung zugänglich gemacht werden durch die Erkenntnis. Sie legt den Begriff des Systems der Zwecke in das Bewußtsein des erkennenden Geistes. Darin sieht ganz ebenso Fichte den eigentlichen Sinn der Bildung, von der er sagte, sie sei das einzige, wodurch das Menschengeschlecht in den Stand gesetzt werde, seine Bestimmung zu erfüllen, und wodurch jedes Zeitalter seinen Platz sich verdiene in der Reihe der Zeitalter. Diese Bildung befähigt zur Darstellung des Reiches der Zwecke in der Kultur. Sie ist Bedingung für diese. Weil sie Bildung des Geistes, Emporbildung zu seiner zweckvollen Bestimmung ist und weil sie Bedingung zur Darstellung dieser Bestimmung in Kultur und Geschichte ist, darum dürfen wir sie selbst wohl mit Recht als Geisteskultur bezeichnen.

2. Es versteht sich nach den wenigen letzten Bemerkungen schon, daß mit ihr nicht etwa blos gelehrte Bildung gemeint ist. Kant kann gegen die Beschränktheit und Unbildung der Gelehrten gelegentlich recht harte Worte finden. Auch der schon umfassendere Begriff der „Verstandesbildung", der Wissensbildung, deckt sich mit dem der Geisteskultur noch nicht. Jene ist nur der erste Faktor in dieser. Wie die Idee des Wissens im Reiche der Zwecke die *erste* Stelle einnimmt, so nimmt nach dem im Anfang dieses Abschnitts Gesagten freilich auch in der Darstellung der Zwecke das Wissen selber die *erste* Stelle ein. Wie aber unter den Zwecken selbst die *Zweckidee überhaupt* die *zentrale* Stellung einnahm, so steht die sich auf ihre Darstellung richtende sittliche Gesinnung selbst im Zentrum dieser Darstellung. Umfaßt das Wissen das System der Zwecke in der *Reflexion* zur Auswirkung, so richtete sich die Gesinnung auf diese *Auswirkung* selber. Ist sie als sittliche Gesinnnung selbst zwar noch rein formal, so erwachsen ihr doch aus den besonderen Zwecken auch ihre besonderen Inhalte. So kann sich die ethische Kultur zu der

von Goethe und Schiller geforderten Bildung der „Mannigfaltigkeit" und „Totalität des Charakters" erweitern. Diese „mannigfaltige Bildung des Charakters", die von keinem so vorbildlich ausgeprägt worden ist, wie von Goethe, bezeichnet die Geisteskultur im eigentlichen Wesen ihres gesamten Umfangs.

Für Goethe, wie für Schiller, war es zunächst freilich der in der Kunst seine Darstellung findende ästhetische Zweck, von dem aus sie zur Totalität der Bildung hinstrebten, nachdem sie, ebenso wie Kant in der ewigen Dreiheit des „Wahren, Guten, Schönen", die höchste Drei-Einigkeit der Zwecke zu gewinnen gesucht. Allein man würde ihren Gedanken nicht erschöpfen, wollte man glauben, sie hätten dem Wissenschaftsstreben und der sittlichen Gesinnung nun einfach die künstlerische Intention angegliedert, um in Wissenschaft, Moral und Kunst sowohl die Darstellung des Systems der Zwecke, wie auch die mannigfaltige Bildung des Charakters als vollkommen umschrieben anzusehen. Vielmehr suchten sie für deren Entfaltung in der Kunst eine bestimmte Grundlage, wie Schiller sagt, eine „Stütze". Sie sollte sie erst zur allgemeinen Humanität emporführen. Für diese Bestrebung werden Goethes „Wilhelm Meister" und Schillers Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" immerdar die herrlichsten Dokumente unserer nationalen Literatur bilden. Wie immer man über ihre philosophische Stellung im allgemeinen denken mag, ihre besondere Forderung der „Mannigfaltigkeit" und „Totalität" der Charakterbildung, die sie der primären wissenschaftlichen und der zentralen sittlichen Kultur gegenüberstellen, ist von bleibender Bedeutung.

3. Kant hatte gewiß auch der Idee der Gemeinschaft ihre hohe Stelle angewiesen. Seine philosophischen Nachfolger hatten diese Stellung noch zu erweitern und zu erhöhen gesucht. Für unsere großen Dichter umspannte aber jene ursprüngliche Idee noch nicht alle Werte des Gemeinschaftslebens. Hier gab ihnen aber ihr Eigenstes, die Kunst, einen neuen Impuls, das Leben mit neuem Werte zu erfüllen, die Geisteskultur zu vollenden. Ein Impuls, der bei unseren Dichterhelden, trotzdem ihnen der Gedanke jener Zweckdreieinigkeit mit dem philosophischen Idealismus gemeinsam ist, als etwas durchaus Originales und bedeutsam Neues auftritt. Denn er führt sie über die grundlegende Idee jener Zweckdreieinigkeit weiter. Mag das organische Verhältnis, in das sie den ästhetischen Zweck zu den übrigen diskreten Bestimmungen innerhalb des Systems der Zwecke setzen, auch der Forderung begrifflicher Strenge nicht genügen, mögen namentlich Schillers Darlegungen, die jenem Zweckverhältnisse entsprechend die Beziehungen der Darstellung der Zwecke in der Kultur — also der Kulturwerte — zu einander behandeln uns keineswegs vollkommen annehmbar erscheinen; mag uns endlich insbesondere der Zusammenhang, in den er die Kunst mit Wissenschaft, Moral und Gemeinschaft

bringt, gar manches Mal bedenklich erscheinen; — alles das sind Aufgaben, die wir heute noch keineswegs bewältigt haben, — so bedeutet doch das Wesen und der Sinn seiner „ästhetischen Erziehung", trotz allem, eine Bereicherung der allgemeinen Lebensgestaltung, eine Erweiterung der Geisteskultur. Diese Erziehung richtet sich ausdrücklich auf die gemütliche Seite des Menschen. Hierin liegt ihre Bedeutung, die man um so weniger verkennt, je mehr man sich darauf besinnt, wie sehr diese menschliche Lebensäußerung etwa bei Kant zu kurz gekommen war.

Kant hatte, ohne daß das freilich eine Konsequenz der Prinzipien seiner Lehre gewesen wäre, durch seine persönliche Maximisierungssucht das Vernunftsgebot ins Verstandesmäßige überspannt. Dieses persönliche Moment aber wirkte bei Kant auf seine Lehre — wenn auch nicht auf deren Prinzipien — zurück, sodaß sie sich gegen die Gemütswerte des menschlichen Lebens verengte und Kant selbst das Verständnis für die gemütliche Seite des menschlichen Lebens verschloß.[8]) Gerade an diesem Punkte setzte Schillers Arbeit fruchtbar und erfolgreich ein. Mochte auch ihm, wie Kant, die sittliche Erziehung und Kultur des Menschen das Zentrum der Geisteskultur sein, so war ihm die „einseitig moralische Schätzung" doch noch nicht die Schätzung des gesamten Menschenlebens. Mochte darum weiterhin auch die „Achtung vor der Person" des Nächsten die grundlegende und zentrale Funktion für die Darstellung sowohl der Gemeinschaftsidee wie damit auch der Freiheitsidee sein, so war doch auch sie ihm nicht die einzige Funktion, nicht die umspannende Funktion für die Darstellung jener Idee. Der Einzelne kann die Idee der Gemeinschaft wie die der Freiheit nur auswirken, wenn er eben nach eigener zweckvoller Freiheit strebt und dieses Streben der anderen achtet. Darin stimmt Schiller mit Kant überein. Aber er fügt zugleich auch hinzu: jeder kann die Idee der Freiheit in sich selbst nur darstellen, wenn er die Freiheit der anderen sowohl achtet, als auch „schont". Durch die Forderung der „Schonung", die er der Achtung beigesellt, weist er über Kant hinaus. „Um uns zu teilnehmenden, hilfreichen, tätigen Wesen zu machen, müssen sich Gefühl und Charakter mit einander vereinigen, sowie um uns Erfahrungen zu verschaffen, Offenheit des Sinnes mit Energie des Verstandes zusammentreffen muß. Wie können wir, bei noch so lobenswürdigen Maximen, billig, gütig und menschlich gegen andere sein, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu in

[8]) Vergl. dazu meinen Aufsatz über die Persönlichkeit Kants (Kant-Studien IX, S. 205 ff.) und neuerdings Wobbermin: „Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft." Was ich von Kants Leben im allgemeinen ausführe, legt Wobbermin (S. 32 f.) besonders von der „religiösen Seite desselben" dar. Ich verweise darauf besonders deshalb, weil das vielleicht der Punkt ist, wo Religion und Geisteskultur selbst zusammenmünden, und weil ich das Religionsproblem nicht hier noch besonders behandeln will.

uns aufzunehmen, fremde Situationen uns anzueignen, fremde Gefühle zu den unserigen zu machen?"[9])

Diese „Erweiterung zu fremder Vorstellungsart", die der Dichter sowohl als „guten Ton", wie als „Takt" bezeichnet, ist selbst eine Art Kunst, nämlich Kunst des Individualisierens. Insofern sie nach Schiller ästhetischen Ursprungs ist — über diesen Ursprung brauchen wir mit dem Dichter nicht zu rechten, sofern es nur auf ihren Sinn und Gehalt ankommt, — nennt er die Bildung zu ihr ästhetische Erziehung. Sie ist nicht gelehrtes theoretisches Kunstverständnis, das zur Verstandesbildung gehört. In ihr soll vielmehr die Wirkung der Kunst auf das gesamte Leben des Einzelnen für das Gemeinschaftsleben zur Darstellung gelangen. Die Erweiterung zu fremdem Denken und Fühlen durch „Regsamkeit" des eigenen soll sein Wirkung zur „edlen Geselligkeit", auf daß nichts Menschliches uns eben mehr „fremd" im eigentlichen Sinne bleibe. In der Bildung des „Herzens" vollendet sich dem Dichter der Begriff der „Totalität des Charakters", der nicht als „Bruchstück" auszubilden sei. Ist sie zwar nicht selbst schon diese „Totalität", so führt sie sie doch herbei und ist ihre „Stütze", weil das Verständnis „fremder Natur" ein liebevolles „Aufnehmen"-Wollen voraussetzt; und ist sie auch nicht einmal dieses „Verstehen" und „Aufnehmen" selbst, so ist sie doch seine Grundlage.

Dieses Verstehen hebt hinaus über die enge Sphäre eines beschränkten, „unseligen Spezialistentums" und ermöglicht eine Stellungnahme zu den allgemeinen Fragen und Aufgaben des Lebens. Eine Stellungnahme, die mehr ist als bloßes schöngeistiges, geistreichelndes Geschwätz. So sehr Goethe das „Alles verstehen" verlangt, so sehr verabscheut er den über alles redenden Schwätzer:

„Es bildet nur das Leben den Mann
„Und wenig bedeuten die Worte."

Bedeutung liegt ihm allein in der überzeugungsvollen „Tat"! Er ist aber auch freilich weit genug entfernt von der Meinung, der Einzelne könne in gleicher Weise an der Darstellung aller Kulturwerte arbeiten. Dieser Meinung hält er für alle Zeit sein Wort entgegen, daß „sich in der Beschränkung erst der Meister zeige." Es ist die Arbeit eines jeden an sich selber, die trotz der geforderten „Beschränkung" seine andere Forderung der „mannigfaltigen Bildung des Charakters" erfüllt. Mag immerhin der Einzelne nie unmittelbar in gleicher Weise an allen Kulturwerten arbeiten können, so wird er doch an sich selber in der Weise arbeiten können, daß er sowohl innerhalb der allgemeinen Kulturgemeinschaft seine besondere Stelle auszufüllen vermag, wie auch liebevolles Verständnis und Sinn gewinnt für die Arbeit der Gemeinschaft. In ihr fügt sich so jedes

[9]) Über die ästhetische Erziehung des Menschen. (XIII. Brief.)

einzelne Glied in harmonischem Verständnis mit dem anderen zum organischen, einheitlichen Ganzen. Wie mit der Erweiterung des Reiches der Zwecke sich die Idee der Persönlichkeit erweiterte, so erweitert sich, — trotz der Beschränkung in bezug auf die allgemeine Kulturarbeit — dennoch die Persönlichkeit selbst in bezug auf die Arbeit an sich selber. Durch sie aber arbeitet er auch an der allgemeinsten Aufgabe der Menschheit mit als ihr organisches Glied, mit allen übrigen verbunden durch die Idee der Menschheit selbst. In der eigenen Geisteskultur stellt ein jeder die Bedingung der allgemeinen Kultur her.

Das ist der Sinn, den der Begriff der Geisteskultur in sich schließt. Von der Meinung, diesen Sinn aber auch schon vollkommen erschlossen zu haben, bin ich weit entfernt. Wenn diese Blätter nur etwas dazu beigetragen hätten, wenigstens einige Richtpunkte anzudeuten, nach denen wir jenen Sinn zu suchen haben, so hätten sie den bescheidenen „Zweck", den ich ihnen geben möchte, erfüllt.

Berichte.

Über die kulturgeschichtliche Bedeutung der Mystik.

Von Thomas Achelis.

Gerade in unseren Tagen macht sich, für oberflächliche Beobachter freilich nicht beachtet, eine starke mystische Unterströmung geltend gegenüber allem flachen Materialismus und einem nicht minder fadenscheinigen Monismus, eine jener Reaktionen, wie sie die Entwicklung des geistigen Lebens ebensowohl kennt, wie die der Wirtschaft und des Handels. Ich sehe dabei von den zweifelhaften Auswüchsen des Spiritismus und Okkultismus ab, sie sind sozusagen Modekrankheiten (ebenso wie früher) und deshalb von vergänglichem Wert. Aber für Philosophie, Religion und namentlich für Kunst läßt sich nach verschiedenen Richtungen hin eine nachhaltige Befruchtung durch diese Betonung des Gefühls, der Innenwelt des Menschen und seines Ewigkeitsgehalts nachweisen. Das in vollem Umfange hier zu versuchen, würde unstatthaft sein, weil die Betrachtung unversehens zu einem selbständigen Buch werden würde; es kann sich somit lediglich um eine Skizze, um den Entwurf der Grundlinien dieses Prozesses handeln. Auch wollen wir uns hier in keine weitausschauende geschichtliche Perspektive einlassen, sondern uns in der Hauptsache an die unmittelbare Gegenwart halten, von der natürlich die verbindenden Fäden zu früheren Epochen hinüberlaufen. Und ebenso mag noch bemerkt sein, daß wir im wesentlichen unsere Blicke auf das Gebiet der Religion und Kunst richten werden; die Philosophie wird dadurch zu ihrem Recht kommen, daß sie die gemeinsame Basis der religiösen und künstlerischen Weltanschauung darstellt.

Eines Mannes aus dem vorigen Jahrhundert müssen wir freilich gedenken, der, ein strenger Naturforscher und Vertreter der Mechanik, doch gerade für die Entwicklung der Mystik bedeutsam geworden ist, Gustav Theod. Fechner, der letzte Metaphysiker, wie man ihn wohl genannt hat. Während er sich von den spiritistischen Anwandlungen seines Kollegen Zöllner fern und frei hielt, konnte er es sich nicht versagen, eine fast an die antike Mythologie gemahnende Auffassung über den Pflanzenorganismus zu begründen, dem er deshalb auch unbedenklich eine Seele beilegte. Überblicken wir einmal (so heißt es in dem Büchlein: Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, jetzt in 2. Aufl. erschienen) im Zusammenhange den ganzen Lebenskreis der Pflanze, wie die Säfte in ihr so regsam quellen, wie es sie drängt, Augen und Zweige zu treiben und rastlos an sich selbst zu gestalten, wie sie mit der Krone gen Himmel und mit der Wurzel in die Tiefe trachtet, selbstmächtig, ohne daß sie jemand dorthin zöge oder ihr den Weg dahin wiese, wie sie den Frühling mit jungen Blüten, den Herbst mit reifen Früchten grüßt, einen langen Winter schläft und dann von frischem zu schaffen beginnt, im Trockenen die Blüten hängen läßt und in der Frische sie aufrichtet, sich am Tau erquickt, als Schlingpflanze umherkriecht, die Stütze zu suchen, wie die Blume erst still verborgen in der Knospe ruht und dann ein Tag kommt, wo sie sich dem Licht öffnet, wie sie Düfte auszuströmen beginnt und in Wechselverkehr mit Schmetterlingen, Bienen und Käfern tritt, wie das Geschlecht in ihr rege wird, wie sie sich morgens auftut, des Abends oder vor dem Regen schließt, dem Lichte zuwendet, — es dünkt mich, daß es uns doch schwer fallen sollte, diesen ganzen schwellenden und quellenden, an innerem und äußerem Wechsel so reichen Lebenskreis vergeblich, öde, leer für die Empfindung zu denken (Nanna S. 60).

Ebenso wie hier die uralte griechische Mythologie in ungeschwächter Kraft wieder aufzuleben scheint, so weicht auch in Beziehung zu der bekannten Idealität der Farbenempfindungen der Denker von der herrschenden Meinung ab; er kann sich nicht zum Glauben an den ‚spiritistischen Zauber' bekennen, wie aus ‚stummen, blinden Wellenzügen leuchtende, tönende Schwingungen' entstehen, sondern er nimmt ein über den Menschen wirksames allgemeines Bewußtsein, das in seiner wesenhaften Einheit die innere Verknüpfung aller Dinge darstellt: ‚Damit das Licht über uns hinaus in aller Welt gesehen, der Schall gehört werde, muß es ein sehendes und hörendes Wesen dazu geben. Und hat man wohl nicht schon sonst von einem Gott gehört, der in aller Welt allgegenwärtig und allwissend waltet? Für die Nachtansicht aber ist seine Klarheit, wenn er überhaupt noch für sie ist, über den Dingen, darum ist die Welt unter ihm so finster, stumm und öde. Für die Tagesansicht ist die Welt von seinem Schein durchleuchtet, von seinem Hören durchtönt; was wir selbst von der Welt sehen oder hören, ist nur die letzte Abzweigung seines Sehens und Hörens" (die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht S. 5).

Seine synechologische Auffassung, wie er sie bezeichnet, findet ihren Abschluß in der Idee eines allgegenwärtigen, allwissenden, mit der ganzen

Welt und insbesondere mit den Menschen in unmittelbarer Beziehung stehenden höchsten Wesens, wie denn Fechner überhaupt an den Grenzpunkten unseres Wissens dem Glauben namhafte Zugeständnisse zu machen geneigt ist: ‚Alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Fernste, Feinste, Tiefste ist überhaupt seiner und unserer Natur nach Glaubenssache. Daß die Gravitation durch die ganze Welt reicht und von jeher gereicht hat, ist Glaubenssache; daß überhaupt Gesetze, durchs Endliche verfolgt, ins Unbegrenzte von Raum und Zeit wirken, ist Glaubenssache, daß es Atome und Modulationen des Lichtes gibt, ist Glaubenssache, der Anfang und das Ziel der Geschichte sind Glaubenssache, sogar in der Geometrie gibt es Glaubenssachen, in der Zahl der Dimensionen und in den Sätzen für die Parallelen. Ja streng genommen ist alles Glaubenssache, was nicht unmittelbar erfahrbar ist und was nicht logisch feststeht' (a. a. O. S. 17).

Diese religiöse Färbung nimmt die Fechner'sche Weltanschauung auch insofern an, als, wie schon angedeutet, die höchste Entwicklungsform des Bewußtseins sich ihm in der Gottheit darstellt: ‚Ich wüßte nicht, was gegen eine mit Bewußtsein sich vollziehende Einrichtung der gesamten materiellen Welt, darunter der irdischen und organischen, bewiese. Man findet einen Gegengrund darin, daß diese Einrichtung sich mit gesetzlicher Notwendigkeit vollziehe, und mag nicht zweierlei Gründe des Geschehens statt eines haben, bewußte Antriebe und gesetzlich wirkende Kräfte. Nun sind aber gerade die, welche sich am entschiedensten auf diesen Standpunkt stellen, zugleich am festesten überzeugt, daß alle, selbst die höchsten Bewußtseinsprozesse im Menschen, den Willen nicht ausgenommen, an materielle Vorgänge geknüpft sind, welche mit gesetzlicher Notwendigkeit entstehen und vor sich gehen und die Bewußtseinsprozesse ebenso gesetzlich notwendig mit sich führen. Wie können sie also in einer gesetzlichen Notwendigkeit, mit welcher materielle Prozesse vor sich gehen, einen Gegengrund finden, daß dieselben Träger von Bewußtsein, beziehentlich von bewußten Antrieben, welche eben dahin, wohin die materiellen zielen, sind? Weshalb soll die schöpferische, ordnende, bildende Tätigkeit der Welt überhaupt eine gesetzlose sein, um sie für eine bewußtlose halten zu können?' (Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen S. 96.) So mündet ganz von selbst die Betrachtung in eine religiöse Perspektive, die sich auf unser Verhältnis zur Gottheit richtet, einerlei wie wir dasselbe auch genauer bestimmen wollen. Maßgebend ist dabei stets, wie bereits zu Anfang angedeutet, das Vorwiegen des Gefühls vor dem Verstande und die damit verknüpfte Neigung, ja inbrünstige Sehnsucht nach einer Vereinigung des Individuums mit dem Kosmos.

Bekannt ist die Charakteristik der religiösen Weltanschauung in verschiedener Betrachtung, die Goethe von sich in einem Brief an Jacobi entwirft: Ich kann für mich bei den mannigfachen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben: als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eines so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit

als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Seine eigentliche Überzeugung hat er aber in dem wundervollen Gedicht niedergelegt:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Diese tiefste Sehnsucht aus den beengenden Schranken der Individualität heraus nach dem einen, allumfassenden Wesen, dem Atmân der alten Inder, dem auch ich in meiner eigentlichen Beschaffenheit gleiche, diese unter den verschiedenartigen Wendungen und Bildern bei allen Mystikern wiederkehrende unio mystica tönt als Grundakkord auch bei uns wieder. Wir treffen sie nicht nur bei den schwärmerischen Verehrern dieser Anschauung, die völlig weltfremd mit ihrem ganzen Sinnen und Trachten sich nur nach dem Jenseits richten und sich in einem bedenklichen Quietismus oder anderseits in einer unfruchtbaren Ekstase verzehren, sondern auch bei Männern, die bei aller ausgeprägten Mystik doch mitten in der Welt stehen und eine mehr oder minder ausgebreitete Wirksamkeit entfalten. Es muß genügen, auf einige typische Erscheinungen dieser Strömung zu verweisen.

Dahin gehört z.B. Bruno Wille, der zugleich versucht, einen Kreis gleichgesinnter, jenseits aller Dogmas stehenden Anhänger um sich zu scharen. Für ihn sind alle landläufigen Schranken und Formen der Betrachtung, wie Materie und Geist, organisch und anorganisch, gefallen, in allem lebt und webt nur eine große, immer aufwärts strebende, in immer neuen Erscheinungen sich offenbarende Entwicklung, aller scheinbare Zerfall ist in Wahrheit Übergang, Umbildung zu Neuem, – nur hierin liegt der einzig ausreichende Trost gegen allen Pessimismus:

Und so lang' du dies nicht hast,
Dieses: Stirb' und werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde. (Goethe, west-östl. Divan.)

Nur einige Äußerungen aus seinem feinsinnigen, mit zarten dichterischen Blüten durchzogenen Werk: Offenbarungen des Wachholderbaumes, Roman eines Allsehers (zwei Bände, Eugen Diederichs, Leipzig 1901) mögen diese Auffassung veranschaulichen. Der Monismus lehrt, daß in allen Besonderheiten, so grundverschieden sie auch scheinen mögen, doch eine Einheit wohnt. Dies Monon ist nicht einseitig in einem chemischen Stoff oder in einer mechanischen Bewegung zu suchen. Die Weltphysis bedeutet ja nur eine Darstellungsart der Weltpsyche. Unter deren Gesichtspunkt ergibt sich ein Monon als universales Ich, das All-Ich. Das, was wir Ich nennen, ist nichts anderes als die Identität in psychischer Hinsicht. Im All-Ich sind die Sonderwesen wie verschiedene Erlebnisse oder Vorstellungen enthalten. Was sie verbindet, ist Sympathie, Liebe. Daß aber diese eingeordneten Sonderwesen sich selber auch noch als Ich empfinden, kommt daher, daß ihnen nicht bloß die allumfassende Identität innewohnt, sondern

nebenher auch eine besondere, individuelle. Individualität bedeutet also Sondereinheit, und überall, wo wir Sondereinheiten finden, dürfen wir annehmen, daß sie sich als Individualität, als Ich empfindet (II, 106). Das Gesetz von der Erhaltung der Energie läuft auf die allgemeine Wahrheit hinaus: Es gibt keine Vernichtung; was wir Vernichtung nennen, ist nur Entwicklung. Alle Umwandlung bezieht sich nur auf formale Momente, nicht auf das Wesen. Die formalen Momente lösen einander ab, durch ihren Wechsel aber zieht sich ein identischer Kern unverwüstlich hindurch. Wohl ändert sich die Form, in der meine Individualität sich betätigt. In einiger Zeit werde ich die zur Zeit bedeutsame Form, die Menschengestalt, aufgeben. Aber die Sondereinheit, die mein Wesen ausmacht, wird dann in einer anderen Form, die sich aus der vorigen entwickelt hat, weiterleben, nämlich als Tatenleib. Solche Erhaltung der Individualität scheint mir das allgemeine Gesetz zu sein, von dem das physikalische Gesetz der Energieerhaltung nur einen Spezialfall bildet (II, 112). Das Ich ist nur das Bewußtsein der Identität. Oder für die kosmische Perspektive des Menschen: In höchsten Wesen sich zu gestalten ist der Sinn des Naturganzen. Es hätte keine Existenzberechtigung, fiele auch nur ein einziges Individuum der Vernichtung anheim. Angelus Silesius hat ganz recht: Ich weiß, daß ohne mich / Gott nicht ein Nu kann leben; / Würd' ich zu nicht', er müßt' / Vor Not den Geist aufgeben (II, 191).

Gegenüber der dogmatischen Verknöcherung der Kirche und dem wachsenden Materialismus der sog. Gebildeten, der alle ehrwürdigen Ideale und alle geistigen Werte überhaupt unterhöhlt und vernichtet, kann nur eine energische Selbstbesinnung des Menschen, eine Einkehr, eine starke Empfindung des Göttlichen in unserem Wesen, die bei feineren Naturen eine Ekstase, eine Verzückung auslöst, die Gegenwart vor Versumpfung und Verödung retten, — das hat besonders wuchtig der Amerikaner Emerson und mit ihm Trine und Thoreau verkündigt. Unaussprechlich ist (so schreibt der auch bei uns neuerdings mit Recht gewürdigte Einsiedler zu Concord) jede seelische Vereinigung Gottes mit den Menschen. Der schlichteste Mensch, der in seiner Ganzheit Gott ehrt, wird selbst Gott; doch für immer und ewig bleibt dieses Einströmen des besseren Selbst neu und geheimnisvoll. Es flößt Ehrfurcht und Staunen ein. Wie kostbar und besänftigend ist das Auftauchen der Gottesidee für den Menschen; die Einsamkeit bevölkert sie und löscht die Wunden unserer Irrtümer und Täuschungen aus. Wenn wir den Gott der Überlieferung zertrümmert und den Götzen der Redekunst aufgegeben haben, dann mag Gott das Herz mit seinem Sein durchglühen (Essays I, 93 Leipzig, Diederichs). Nur die innige Berührung mit dem göttlichen Geist ist der Urquell jeder religiösen Regung und Entwicklung: Wir bezeichnen die Ankündigungen der Seele, ihre eigene Wesensäußerung mit dem Worte Offenbarung. Sie sind stets mit der Aufwallung des Erhabenen verbunden. Denn diese Eröffnung ist das Einfließen des göttlichen Geistes in unseren Geist, ein Ebben des kleinen Stromes persönlichen Lebens vor der Flutwelle des Alllebens. Jedes Kommen dieser Kraft erfüllt uns mit Ehrfurcht und Entzücken; jeder Augenblick ist denk-

würdig, wo sich der Einzelne davon durchdrungen fühlt. Die Art und Dauer der Begeisterung wechselt, je nach der Beschaffenheit des Einzelnen, zwischen Verzückung und seherischer Eingebung und dem zartesten Glühen tugendhafter Hingebung, welche wie das Herdfeuer im Haushalte alle Familien und Vereinigungen der Menschen durchwärmt und das gesellige Leben möglich macht. Eine gewisse Neigung zum Wahnsinn hat stets das Kommen des religiösen Sinnes im Menschen begleitet, als ob ein Übermaß des Lichtes die Menschen geblendet hätte. Die Verzückungen des Sokrates, die Vereinigung des Plotinos, die Vision des Porphyrius, die Bekehrung des Paulus, die Morgenröte Jakob Böhmes, die Zuckungen eines George Fox und seiner Quäker, die Erleuchtung Hardenbergs sind alle von dieser Art. Was bei diesen besonders begabten Persönlichkeiten eine Verzückung war, hat sich in weniger ausgesprochener Weise bei zahllosen Fällen des täglichen Lebens geäußert. Die Begeisterung der mährischen Brüder und Quietisten, die Offenbarung des innern Sinnes des Wortes in der Sprache der Kirche des Neuen Jerusalems, das Wiederaufleben der calvinischen Kirchen, die Erfahrungen der Methodisten sind alles nur verschiedene Formen jenes Schauers der Ehrfurcht und des Entzückens, den die Einzelseele durch die Berührung mit der Allseele empfindet (I, 84).

In ähnlicher Weise hat der Schüler und Anhänger Emersons, Trine, diesen Gedanken von der Wiedergeburt des Menschen ausgeführt: Die große Grundwahrheit im menschlichen Leben, in deinem wie in meinem, besteht darin, daß wir zu einer bewußten, lebendigen Erkenntnis unserer Einheit mit diesem unendlichen Leben gelangen, und daß wir uns diesem göttlichen Einströmen völlig öffnen. Das ist die große Grundwahrheit im menschlichen Leben; denn in ihr ist alles eingeschlossen, aus ihr folgt alles übrige. Und was bedeutet das? Es bedeutet einfach, daß wir unsere wirkliche Identität mit diesen großen Gesetzen und Kräften erkennen, unser Leben in Einklang mit ihnen bringen und so uns für dieselben großen Offenbarungen aufschließen, die alle Propheten, Seher, Weisen und Heilande in der Weltgeschichte empfangen haben. Denn in dem Maße, als wir zu dieser Erkenntnis kommen und uns mit dieser unendlichen Quelle verbinden, ermöglichen wir es den höchsten Kräften, durch uns hindurchzugehen, zu wirken und sich zu manifestieren. (In Harmonie mit dem Unendlichen, Stuttgart 1905, S. 9.) Dieser schöpferische Lebensprozeß ist natürlich, wie kaum ausdrücklich betont zu werden braucht, nicht ein erkenntnistheoretischer Akt des Denkens, vielmehr eine wunderbare Erleuchtung, ein blitzartiges Aperçu, wie Goethe es so anschaulich für die Kunst geschildert hat, ein inneres Schauen, eine Intuition, wie es Trine nennt: Alle inspirierten Lehren und geistigen Offenbarungen lenken auf die Erkenntnis dieser geistigen Fähigkeit der Seele und ihrer Kraft der Empfänglichkeit und Aneignung. Bewußte Einheit des Menschen mit dem Geist und der Absicht des Vaters, geboren aus der höchsten Sehnsucht und dem höchsten Vertrauen, schließt die Seele durch diesen inneren Sinn auf, so daß sie unmittelbare Inspirationen und Erleuchtung aus der göttlichen Allwissenheit schöpft und die Energie der göttlichen Allmacht als Mitarbeiterin gewinnt.

Dadurch wird der Mensch ein Seher und Meister (S. 35). Dann haben wir, wie Trine es in anderem Zusammenhange nennt, unser Zentrum gefunden oder die Fülle der Kraft, die sich wie ein Segenstrom über die dürren Gefilde ergießt und überall Gedeihen und Wachstum hervorruft.

Das gilt natürlich in erster Linie von dem Betreffenden, dem diese Wiedergeburt zu teil geworden ist, und in dieser sittlichen Umwandlung, mindestens aber in dieser tiefgreifenden Beeinflussung unserer ganzen Umgebung (es handelt sich um eine Art Suggestion) gleicht dieser Vertreter eines ausgeprägten Idealismus einem anderen Landsmann, Walt Whitman, der diesen Gedanken in seinen ‚Grashalmen' wundervoll dichterisch ausgeführt hat (um noch einen Beleg anzuführen, so könnte man an den seltsamen englischen Denker Rich. Jefferies erinnern, der in der ‚Geschichte meines Herzens' ganz ähnliche Ideen äußert). Und hier offenbart die Mystik, als innerliche Gefühlsregung, ihre starke sozial-ethische Wirksamkeit und Bedeutung. Sie schließt tatkräftiges Mitleid und Erbarmen mit unseren Mitmenschen ein, da wir in ihnen, und seien sie auch noch so sehr in Sünde und Irrtum verstrickt, uns selbst wiederfinden.

Mit einigen Worten müssen wir zum Schluß noch die Wirkung erörtern, welche die Mystik auf unser ästhetisches Weltbild gehabt hat. Wie schon Schiller, dem sonst die unergründlichen Tiefen des Unbewußten gar nicht sympathisch waren, im Wallenstein vom Mikrokosmus der inneren Welt spricht, aus der alle Taten quellen, so hat später die Romantik, die in unseren Tagen eine ungeahnte Wiederauferstehung erlebt hat, sich dieses Themas mit einer gewissen Vorliebe bemächtigt. Es ist die tiefe unstillbare Sehnsucht nach Erlösung, nach Versenkung der im geheimen Herzensgrund schlafenden Geheimnisse, nach einer Antwort auf die dräuenden Lebensrätsel, es ist das immer wieder gebieterisch auftretende Verlangen, den eigentlichen Ursprung unseres Wesens zu erkennen, uns in seine Abgründe zu verlieren, das sich in dieser Richtung geltend macht. Deshalb finden wir z.B. bei Maeterlinck eine fast unerhörte Steigerung des Gefühls, des Visionären, das weit über die Wahrnehmung des normalen Organismus hinausreicht, und daher sind seine Helden, wenigstens in den Anfangsdramen, keine Kraftnaturen, sondern furchtsame, ängstliche Geschöpfe, die überall den Hauch des Todes spüren und dem unheimlichen Tritt des Verhängnisses in atemloser Angst lauschen. Poesie hat keinen anderen Zweck als den, die großen Straßen, die vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führen, offen zu halten, — das ist sein Kriegsruf gegen allen Naturalismus. Deshalb muß auch die eigentliche Handlung leer bei ihm ausgehen, alles konzentriert sich auf die feinste seelische Zeichnung, auf Stimmung, namentlich, wie bereits erwähnt, im Angesicht des lauernden Todes. Dies fast körperlich ausgeprägte Angstgefühl vor den unheimlichen Mächten des Jenseits, dies visionäre Tasten in die dunkle, starre Zukunft, dies göttliche und doch unsere Freudigkeit so lähmende Schauen in das nahende Verhängnis ist nicht ein Vorrecht der Weisen und Klugen, sondern der Schwachen, der Kinder und Greise, der Jungfrauen von feiner, zarter

Besaitung oder der Blinden, die schon an und für sich einem Innenleben mehr zuneigen.

Diese düstere Lebensanschauung, aus der kein freudiger Strahl eines Morgenrots uns leuchtet, hat der Dichter später gemildert zugunsten einer Auffassung, die, ohne auf das mystische Moment völlig zu verzichten, das transzendente Schicksal in ein immanentes verwandelt, das äußere Verhängnis in die Folgerichtigkeit des inneren Wesens, für die Goethe den kurzen Ausdruck fand: Das Schicksal, das heißt unser Charakter. Nicht Verzweiflung, Pessimismus erfaßt uns, sondern Optimismus erfüllt uns, die felsenfeste Überzeugung vom endlichen Siege des Guten, aber freilich nur unter der Voraussetzung, daß wir von dem lärmenden Treiben der Alltagswelt uns dem wahren Leben des inneren Menschen zuwenden, der seine ganze Stärke nur in der unmittelbaren Einheit mit Gott findet. Dann werden wir, so ruft er aus, eine Art von Pfad in die großen, noch unwegsamen Straßen ziehen, die vom Sichtbaren zu dem noch nicht Sichtbaren, vom Menschen zu Gott und vom Einzelwesen zum Weltganzen führen.

Wie in Maeterlinck so wiederholt sich auch bei den übrigen Vertretern der Neuromantik derselbe Vorgang; inniges, wenn auch oft nicht reines Naturgefühl, stark ausgeprägte Stimmung, unklare mächtige Sehnsucht nach Vertiefung des Lebens, nach Erlösung, religiöse Inbrunst, mystische Ausdeutung der Wirklichkeit, Symbolismus. Auf diesem fruchtbaren Untergrunde konnte erst wieder die ‚mondbeglänzte Zaubernacht' in aller Pracht aufsteigen, die für den modernen Durchschnittsmenschen schon längst in die Rumpelkammer gewandert war. Diese offene Flucht der modernen Dichter in ‚des Herzens stille heilige Räume' bestätigt das Wort von Novalis: Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgend ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft. Mit der durch die moderne Psychologie geschärften Sonde vertiefen sich manche neuere Dichter (Edgar Allan Poe und Dostojewski mögen nur genannt sein) in die verführerischen Labyrinthe des Unbewußten und der Paralyse, um die starken Unterströmungen unseres bewußten Lebens zu erfassen. Visionen, Träume, Ahnungen, die wie jäh aufflammende Blitze uns durchzucken, lassen uns einen Blick tun in jene unergründlichen Tiefen, aus denen in langsamer Entfaltung unser persönliches Ich aufgestiegen ist, in jene kostbare Schatzkammer, in welcher die edelsten Bestandteile unseres Wesens lagern.

Diese Richtung nimmt ganz von selbst einen religiösen Charakter an, denn es handelt sich um unsere Stellungnahme den großen Rätselfragen gegenüber, die jedes tiefere Empfinden bedrängen, gegenüber Natur und Gottheit. Man wird nicht von uns die Rückkehr zur Naivetät der Naturvölker verlangen wollen, — dazu haben wir uns zu lange am Baum der Erkenntnis gesättigt; aber wohl können und müssen wir uns wieder den Gedanken an die Unendlichkeit zurückerobern, an die Unendlichkeit und Unvergänglichkeit des Weltalls trotz aller Wandelungen und Katastrophen, an die Unendlichkeit und Unzerstörbarkeit unseres Wesens und vor allem

an die unverbrüchliche Einheit unſeres Selbſt mit der Gottheit, die in uns wirkt und ſchafft. Dieſe kann eben nur kosmiſch gefaßt und in gewiſſen Weiheſtunden unſeres Daſeins gefühlt, genoſſen werden. Dies Wurzeln in dem feſten Ankergrund der Weſenseinheit aller Dinge, aller Wirklichkeit und ſomit auch Gottes verleiht dieſer Anſchauung ein Gefühl unvergleichlicher Sicherheit, Überlegenheit, ja Erhabenheit auf dem ſtürmiſch bewegten Meere, deſſen Wellen uns, die gewöhnlichen Sterblichen, beunruhigen. Das iſt die ſiegreiche Kraft aller Myſtik, daß ſie bei der unvermeidlichen Iſolierung des Menſchen von ſeiner Umgebung die Welt überwunden hat; hierdurch verliert ſie ihren urſprünglichen paſſiven Charakter, der ihr ſchon durch das Vorwalten der vita contemplativa aufgedrückt iſt, — umgekehrt ſie ſchwingt ſich, wie das die Kulturgeſchichte aller Völker beſtätigt, nicht ſelten in ſtarken Ekſtaſen zu höchſt energiſchen, epochemachenden Taten auf. So wäre es auch für uns bedauerlich, wenn uns jener unwiderſtehliche Drang dem praktiſchen Leben und ſeinen Aufgaben entfremden und in eine weibiſche, ſchwächliche Gefühlsſeligkeit einlullen ſollte — dazu iſt der Kampf ums Daſein zu ernſt, der ganze Männer verlangt — aber noch viel trauriger wäre es, wenn wir den Blick und das Verſtändnis für die Ewigkeit ganz verlieren ſollten. Wie uns der ernſte, ſtrenge, jedem Gefühlskultus abgeneigte Denker Spinoza lehrt, alles sub specie aeternitatis aufzufaſſen, ſo ertönt es aus dem Munde unſeres größten Dichters:

Alles Vergängliche / Iſt nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis.
Das Unbeſchreibliche, / Hier iſt's getan,
Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.

Die Religionsphiloſophie in Deutſchland in ihren jetzigen Hauptvertretern.

Von **Otto Siebert**.

„Die moderne Geiſteskultur ſucht von neuem nach religiöſer Verankerung ihres errungenen Beſtandes und nach religiöſer Vertiefung ihrer Motive und Ziele. Lebhafter als früher beſchäftigt ſich die philoſophiſche Forſchung wieder mit dieſen Fragen und Bedürfniſſen, und auch die theologiſche Wiſſenſchaft wendet ſich mit erneutem Intereſſe gerade den Problemen zu, welche dem modernen Menſchen bei ſeinem Suchen nach religiöſer Lebensvertiefung und Lebensbegründung erwachſen.“ So beginnt der Proſpekt dieſer neuen Zeitſchrift, der ihr Bedürfnis erweiſen ſoll. Und in der Tat, wer ſeine Augen aufmacht, um zu ſehen, und wem zugleich ein Verſtändnis für die Zeichen der Zeit nicht abgeht, der ſieht die Gegenwart durchdrungen von vielleicht noch unbeſtimmter, dennoch aber tief innerer Sehnſucht nach religiöſem Leben. Die Zeiten liegen hinter uns, wo die Verneinung aller und jeder Religion zunächſt als etwas Großes, dann aber als ſelbſtverſtändlich galt, und wo der armſeligſte Witz geiſtvoll zu werden ſchien, wenn er ſich nur gegen die Religion richtete. Unſere

Zeit bedarf anderes, und im Grunde will sie auch anderes. Alles läßt vermuten, daß im Geistesleben der folgenden Epoche die Religion weit mehr bedeuten wird als in der spezifisch modernen Welt. Wir leben heute in einer gottsuchenden Zeit, die deutlich zeigt, daß in allen Verwirrungen und Gährungen bessere Keime verborgen liegen, die nach Entfaltung und Gestaltung streben. Kein Wunder, wenn daher mit der Gesamtphilosophie auch die Religionsphilosophie einen neuen Aufschwung zu nehmen begonnen hat. Nicht nur, daß die kirchlichen Interessen sich heute in kaum geahntem Umfang wieder Geltung zu verschaffen gewußt haben, daß religiöse Streitfragen die Gedanken bewegen und konfessionelle Vorfälle die Gemüter erregen, daß das Wesen des Christentums in allen Schichten der Gebildeten debattiert wird, nein, auch die philosophischen Systeme endigen heute in einer mehr oder weniger religiös gefärbten Spitze. Kurz: wir sehen inmitten aller Verwirrung der Zeit eine neue Woge des Lebens sich ankündigen, die andere Kräfte mit sich bringt und nach völlig anderer Richtung zieht als die den Beginn der Neuzeit bezeichnende Lebensflut.

Die neue Zeitschrift „Religion und Geisteskultur" hat nun die Absicht, die Leser über die religionsphilosophische Bewegung in Deutschland fortlaufend zu orientieren. Zunächst aber glaubt sie, den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie selbst in einigen großen Zügen skizzieren zu müssen, um dem Leser eine Grundlage zu geben, die späteren Berichte richtig verstehen und würdigen zu können.

Die Religionsphilosophie der Neuzeit ist einem Bündel sehr verschiedenartiger Probleme und Methoden vergleichbar, das unmöglich zu einer einheitlichen Behandlung zu bringen ist. Das neunzehnte Jahrhundert hat diese Wissenschaft zwar verselbständigt und ihr einen eigenen Boden zur Lösung ihrer Probleme angewiesen, allein sie ist vom neunzehnten Jahrhundert zugleich mit soviel neuem historischen und psychologischen Stoff beschenkt worden, daß ihre Probleme auf ihrem eigenen Boden sich außerordentlich erweitert und kompliziert haben. Diese Darstellung wird daher die gegenwärtigen Hauptvertreter der Religionsphilosophie gesondert vor Augen zu führen haben, weil so am deutlichsten ein Bild der gegenwärtigen Religionsphilosophie gegeben wird. Dabei sind mit den „Hauptvertretern der deutschen Religionsphilosophie" nicht die im Dienste einer kirchlichen Gemeinschaft wirkenden und den religiösen Wahrheitsbesitz einfach auf eine göttliche Offenbarung basierenden Theologen gemeint, sondern die Forscher, die ihre Untersuchungen möglichst unabhängig von der kirchlichen Gemeinschaft unternommen haben. Wir halten uns nur an diese, weil ihre Erörterungen am sichersten die Religion als solche stützen können und dabei zugleich der kirchlichen Auffassung der Sache das beste Fundament gewähren.

Wir teilen unsere Arbeit in drei Abschnitte. Da die älteren philosophischen Systeme bis in die Neuzeit hinein ihre Vertreter gefunden haben, so soll der erste Abschnitt sich mit diesen befassen, sofern sie für die Religionsphilosophie von Bedeutung sind. Hier stehen sich besonders die Vertreter des Neukantianismus einerseits, andrerseits die des Hegelianismus

und der Herbartschen Schule gegenüber. Der zweite Abschnitt wendet sich darauf zu einer Reihe von Forschern, welche die Frage nach dem Erkenntniswert der Religion zur Basis nehmen, um von hier aus zum Wahrheitsgehalt der Religion vorzudringen. Ein dritter Abschnitt soll endlich die Grundgedanken einiger Forscher skizzieren, die religionsphilosophische Probleme eingehend untersuchten, bezüglich des Ergebnisses aber zu einem mehr negativen Resultate kamen.

1. Die gegenwärtigen Hauptvertreter des religionsphilosophischen Neukantianismus gehören der Ritschlschen Schule an. Ritschl hatte mit Kant alle nicht von ethischen Prinzipien geleitete Metaphysik abgelehnt. Von der Voraussetzung ausgehend, daß unsere Erkenntnis auf die Erscheinung beschränkt und das Ding an sich unerkennbar sei, folgerte er, daß auch alles Übersinnliche nicht erkennbar wäre. Soll darum das religiöse Erkennen nicht unmöglich und gegenstandslos sein, so muß dasselbe vom theoretischen Erkennen losgelöst und auf das sittliche Bewußtsein gegründet werden. Beschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinung und Trennung des religiösen Erkennens vom theoretischen oder Welterkennen, das war der doppelte methodologische Grundsatz, durch welchen der Charakter der Theologie Ritschls bestimmt wurde. Wie er, so weisen darum auch seine Schüler, deren bedeutendste Professor Wilhelm Hermann in Marburg und Julius Kaftan in Berlin sind, alles Metaphysische ab und führen die christlichen Dogmen auf ihren religiös-ethischen Kern zurück. Auch bei ihnen ist die neukantische Basis die strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, die Beschränkung des ersteren auf die Tatsachen der Natur und Geschichte und die Verwerfung seiner Einmischung in das Gebiet des Glaubens, welcher ausschließlich auf Werturteile begründet wird und dem Seligkeitsinteresse des Menschen dienstbar ist.

Diese Entgegensetzung von theoretischem und religiösem Erkennen hat leider sehr bedenkliche Konsequenzen, sie führt schließlich zur Aufhebung der objektiven Wahrheit der religiösen Erkenntnis und zu ihrer Umsetzung in subjektiven Bewußtseinsinhalt. In richtiger Erkenntnis dieser Sachlage gingen Otto Pfleiderer, Professor in Berlin, der Hauptvertreter des religionsphilosophischen Hegelianismus der Jetztzeit, und Pastor Otto Flügel in Wansleben bei Halle a. S., Repräsentant der Herbartschen Schule, andere Wege.

Um zu einer Gesamtanschauung der Welt zu gelangen, geht Pfleiderer vom Bewußtsein aus. Haben wir in unserem eigenen wollendfühlenden Ich das wesentliche oder substantielle Sein als die für sich seiende Kraft oder Monade erkannt, so kann uns nichts hindern, nach eben dieser Analogie auch die übrige Welt aus solchen Substanzen bestehend zu denken, die als für sich seiende Kraftmittelpunkte Subjekte des Wirkens und Leidens sind. Indem wir auch die Erscheinungen der Körper auf solche Kräfte zurückführen, verschwindet der scheinbare Gegensatz von Leib und Seele, indem der Leib zu einem System seelenartiger Kräfte wird. Die Frage ist dann nicht mehr, wie so Entgegengesetztes wie Materie und Geist auf einander wirken, sondern nur, wie eine Vielheit imma-

terieller Kräfte zu einander in einer konstanten gesetzmäßigen Wechselwirkung stehen und der beherrschenden Einheit der Seele als Werkzeug dienen könne. Diese gesetz- und zweckmäßige Wechselwirkung der Kräfte unter einander, wie sie nicht bloß innerhalb des Einzelorganismus, sondern im ganzen Umfang des Seienden anzunehmen denknotwendig ist, ist nicht denkmöglich ohne die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundes derselben, der als Quelle der Sonderkräfte Urkraft und als Quelle ihrer logischen Beziehungsgesetze Urdenken sein muß. Die Gottesidee tritt so nach Pfleiderer mit Recht nicht als ein theoretisch überflüssiges und nur aus praktischen Gründen erforderliches Anhängsel zu einer in sich fertig abgeschlossenen Welterklärung hinzu, sondern bildet die Voraussetzung, ohne die überhaupt kein Wissenwollen im eigentlichen und strengen Sinne denkbar ist. Dabei ist sie das gemeinsame Resultat aus dem Zusammenstimmen theoretischer Gründe und praktischer Motive. Theoretisch ist die Gottesidee die notwendige Hypothese zur Erklärung des Weltzusammenhangs, nicht so, als ob eine im übrigen befriedigend vollzogene Welterklärung nur zum ornamentalen Abschluß des Gebäudes noch dieser Spitze bedürfte, sondern so, daß unser ganzes logisches Weltbild des tragenden Fundamentes entbehrte und also dem nach Einheit und Notwendigkeit strebenden Erkenntnistrieb nicht genügte, wenn nicht jener gesetz- und zweckmäßige Zusammenhang, der das Veränderliche und Viele zur Einheit des geordneten und stetigen Ganzen verbindet, in einer allbeherrschenden Macht seinen Einheitsgrund hätte; praktisch aber ist sie das notwendige Postulat, um unserm Wollen und Fühlen die höchste Zweckbeziehung und das höchste Gut zu geben, nicht so, als ob ein im übrigen selbstgenügsam in sich beruhendes sittliches Bewußtsein nur zur Nachhilfe seines teilweisen Unvermögens der Aussicht auf transzendentale Ergänzung bedürfte, sondern so, daß unser ganzes Wollen seines höchsten allbestimmenden Zieles und unser Herz seines befriedigenden Ruhepunktes entbehren würde, wenn das vollkommene Ideal ein bloß subjektives Darstellungsbild ohne objektive Realität wäre.

In gewissem Gegensatz zu diesen Gedanken, mit denen Pfleiderer u. Gl. auf dem richtigen Wege ist, zugleich aber in erkenntnistheoretischer Hinsicht mit ihnen harmonierend, hält O. Flügel eine eigentlich spekulative Theologie zwar nicht für möglich, doch aber erbringt ihm der teleologische Beweis die Wahrscheinlichkeit für das Dasein Gottes. Flügels Religionsphilosophie ruht auf dem Herbartschen Realismus, der bekanntlich die Vielheit und Mannigfaltigkeit des in der Natur gegebenen Geschehens in einer Mannigfaltigkeit der letzten Ursachen begründet sein läßt, in deren Wechselwirkung alle Erscheinungen der Natur ihren Grund haben. In diesen Erscheinungen der Natur gibt es nun gewisse Formen, die, weil zweckmäßig, über die Natur hinausweisen; es findet sich eine Menge von Beziehungen, die nicht nur zweckmäßig scheinen, sondern auch objektiv zweckmäßig sind und zu der Annahme zwingen, daß die die Welt bildenden Wesen dem allmächtigen Willen einer schöpferischen Intelligenz unterworfen sind. Gott ist zwar nicht erkennbar wie ein Objekt, das der Anschauung

vorliegt, auch nicht so, daß die bewußte und unbewußte Natur mit mathematischer Gewißheit zu ihm führte, wohl aber können die Existenz und gewisse Eigenschaften Gottes aus der Zweckmäßigkeit im Naturhaushalt mit einer solchen Wahrscheinlichkeit erschlossen werden, daß man eine Art von natürlicher Religion darauf gründen kann. In die Lücken der philosophischen Gotteserkenntnis tritt Flügel die christliche Offenbarung ein.

2. Die Überzeugung, daß eine Basierung der Religion auf eines der früheren philosophischen Systeme eine wirkliche Fundierung derselben nicht gewähre, führte zum Aufsuchen neuer Wege. Die wichtigsten Forscher in dieser Hinsicht sind heute R. Eucken und Herm. Siebeck, vielleicht die beiden hervorragendsten Religionsphilosophen der Gegenwart. Ihrem Gedanken stehen G. Claß, Ernst Tröltsch und G. Thiele sehr nahe, während Aug. Dorner, Georg Runze und Jul. Baumann moderne eigene Wege gingen, um zum Wahrheitsgehalt der Religion vorzudringen.

Euckens Philosophie begründet die Religion in letzter Hinsicht in einer alles menschliche Dasein überragenden Welt, die ihm als jene überlegene Macht erscheint, welche alle Wirklichkeit trägt, alle Mannigfaltigkeit zusammenhält und die beständig tätige Wurzel des menschlichen Lebens bildet. Die verschiedenen Lebensordnungen, zumal die Religion und Moral, erscheinen hier als eine Auseinanderlegung einer umfassenden und tragenden Geisteswelt für die Wirklichkeit des Menschen, d.h. als verschiedene Stufen, die gegen einander eine selbständige Bedeutung haben, sich aber fortwährend ergänzen müssen, und zwar unter beständiger Beziehung auf die begründende Geisteswelt, um ihr Recht und ihre Bedeutung behaupten zu können. Diese neue Weltordnung selbst aber ist nicht möglich ohne das Wirken einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Gottheit.

Der Naturalismus bedeutet für Eucken einen vollständigen Irrweg. Der Anspruch des Naturalsystems, alle echte Wirklichkeit zu enthalten, bricht in sich selbst zusammen; denn das menschliche Dasein geht nicht in dem Naturprozeß auf, sondern steht in einer eigentümlich geistigen Welt; ohne diese gibt es keine Verbindung der Menschheit zu gemeinsamer Arbeit und keine Erhebung über die Bedürfnisse der physischen Existenz. Das menschliche Leben schließt zwar die beiden Stufen von Natur und Geist in sich; das Seelenleben bildet einerseits die bloße Fortsetzung der uns sinnlich umfangenden Natur, so daß es sich einem weiteren Rahmen derselben einfügt; es weist andrerseits neue Kräfte, Ziele und Formen auf, deren Zusammenhang ein neues Sein gegenüber aller bloßen Natur einführt, wie Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht, Technik usw., ja das gesamte Reich der Kultur beweisen; aber beide Seiten sind einander nicht einfach koordiniert; überall entwickelt vielmehr das Geistesleben einen Gegensatz zum empirischen Dasein und fordert eine ihm durchaus überlegene Stellung. In der Moral entfaltet sich ein Leben, das aus den bloß menschlichen Verhältnissen weder entstehen noch in ihnen sein Ziel finden kann. Alles Schaffen ist nicht möglich ohne eine innere, in einer geistigen Sphäre liegende Überwindung des Gegensatzes, der das empirische Leben spal-

tet; alle schöpferischen Geister haben das Gelingen ihres Werkes weder als einen glücklichen Zufall noch als eine Leistung eigener Kraft, sondern als einen Ausfluß einer überlegenen Ordnung, als eine Gabe höherer Gewalten verstanden. Ebenso zeigt sich die Überlegenheit des Geisteslebens über die Erfahrungswelt darin, daß der geistige Lebensprozeß nicht bloß in einzelnen Richtungen die Schranken der Erfahrungswelt durchbricht, sondern daß er am Ganzen einer neuen Welt teilgewinnt, die jener selbständig gegenübersteht und allem, was sie an Geistigkeit aufweist, erst einen Grund und Halt gibt. Ferner zeigt das ganze menschliche Leben ein Verlangen nach Unendlichkeit, Unmittelbarkeit und Selbsttätigkeit, das unbegreiflich wäre, wenn nicht von vornherein als eine ursprüngliche und aller Endlichkeit überlegene Kraft ein Vermögen der Unendlichkeit im Geiste wirkte, dessen Zusammenstoß mit der Endlichkeit das menschliche Streben und Weiterstreben eben hervorruft. Endlich könnte das Geistesleben beim Menschen niemals gegen die Natur aufkommen, wenn es dem bloßen Menschen angehörte; es kann sich im Menschen gegen die Natur nur durchsetzen, wenn sein Sein in einem Weltleben steht und gegenüber der empirischen Welt die Kraft einer andern wirkt, die einen übermenschlichen und überweltlichen Bestand besitzt und ohne das Wirken einer allen menschlichem Vermögen überlegenen Macht undenkbar ist.

Damit ist für Eucken mit Recht der Übergang zur Religion gefunden. In der eigentlichen Religionsphilosophie scheidet Eucken nun den universalen von dem charakteristischen Typus der Religion. Die Grundlage der Religion im universalen Sinne ist die Anerkennung einer höheren (zeitlosen) Ordnung über und gegenüber der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit, und zwar in dem Sinne, daß die Überwelt in dem Bereiche der Erfahrungswelt unmittelbar gegenwärtig ist und mit ihr allerorten zusammenstößt. Daß ein neues Leben in und aus dem uns zunächst und unmittelbar umfangenden tatsächlich aufstrebt, beweist schon der Wert und die Anerkennung, welche dem Begriff der Persönlichkeit im Unterschied von der bloßen Individualität zuerkannt wird. Persönlichkeit ist entweder eine leere und irreleitende Phrase oder der Ausdruck einer neuen Welt, worin sich die Geistigkeit dem wirren Gemenge entwindet und zur Selbständigkeit erhebt. Das persönliche Tun muß von einer zugleich überlegenen und gegenwärtigen Weltmacht erzeugt sein und fortdauernd von ihr getragen werden, um mit eigener Tat am Aufbau einer echtgeistigen Wirklichkeit zu arbeiten. Das aber heißt: die Persönlichkeit in diesem Sinne und dieser Wirksamkeit bekundet sich als Organ im Dienste einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Macht. Der Begriff dieser letzteren und damit der der Gottheit, wie auch der des Absoluten gewinnt Gehalt und Kraft nicht aus intellektualistischen Gottesbeweisen und Systembildungen, sondern lediglich als Zusammenfassung der innern Notwendigkeiten, welche den Lebensprozeß treiben, der Axiome, welche der Bewegung nicht des Denkens, sondern des Lebens zugrunde liegen. Das Absolute aber in diesem Sinne des Höchstwertigen ist das Gute, und zwar in der Auffassung, daß es nicht erst durch seine Leistung für die Welt wertvoll wird, sondern die Welt

einen Wert erst durch das erhalte, was sie an Gutem entwickelt und fördert.

Das Welt- und Lebensbild, welches die Religion als universale darbietet, behält nun aber infolge der Undurchsichtigkeit der menschlichen Lage schließlich doch etwas Unzureichendes und daher einen Mangel an abschließender Überzeugungskraft. Angesichts der tatsächlichen Unvollkommenheit alles Weltlichen und Menschlichen, insbesondere auch angesichts der Unvermeidlichkeit von Schuld und Sünde, erscheint es mehr wie der Auf- und Ausblick zu einem Ideal, von dessen Verwirklichung sich keine endgültige tröstliche Gewißheit erreichen läßt. Eine höhere Welt ist unverkennbar, aber in unserm Kreise scheint sie ungeheure Widerstände nicht so weit überwinden zu können, um zu einer positiven Entwicklung zu gelangen. Für die Verneinung des Daseins jener Welt ist zu viel, für die Bejahung zu wenig Vernunft vorhanden. Daß nun die Betätigung des religiösen Bewußtseins nicht bei diesem Befangenbleiben im Zweifel sich bescheiden muß, ist begründet in der Wendung der „universalen" zur „charakteristischen" Religion. Sie tritt heraus in der Tatsache, daß die Religion sich niemals als bloße Theorie, sondern stets als konkrete Lebensmacht zur Geltung gebracht hat, und zwar auf ihrer obersten Stufe eben in charakteristischen Formen, in denen allen sie die Gewißheit bedingt, daß innerhalb der gegebenen Gesamtwelt selbst durch eine rettende Tat Gottes eine neue Wirklichkeit begründet wird, eine Lebensgemeinschaft nämlich oder ein Reich Gottes, welches die an ihm Teilhabenden über das umfangende Gebiet der Verwicklungen sicher hinaushebt. Die Anfänge der einzelnen positiven Religionen sind nur Höhe- und Wendepunkte in dieser durchgreifenden Bewegung. Es handelt sich dabei lediglich um die Erschließung einer solchen Tiefe im Innersten des Geisteslebens, wie sie auf der obersten Form dieser Entwicklung im Christentum, der „Religion der Religionen", als Weltüberwindung heraustritt und sich namentlich in dem Bewußtsein von der Höchstwertigkeit des Prinzips der Liebe an den Tag legt.

Die universale Religion stellt Gott unter den Anblick der Welt, die charakteristische die Welt unter den Anblick Gottes. Damit ist aber dem Menschen zugleich nach innen wie nach außen eine unermeßliche Aufgabe gestellt: das selbsttätige Ergreifen des im Innersten sich kundgebenden Göttlichen und im Aufbau der neuen Welt der Kampf gegen die alte. Das Leben erhält dadurch in seinem Inhalt wie in seiner Bewegung einen durchaus eigentümlichen Charakter, dessen wirkliche Entwicklung zugleich eine Bestätigung der Tatsächlichkeit jener Wendung bildet; denn ein solches Streben in der Erfüllung jener Aufgabe wäre nicht möglich, wenn nicht der Mensch in seinem geistigen Sein tatsächlich zu einer innern Einheit erhoben wäre durch die Gegenwart einer absoluten Einheit. Das Festhalten daran läßt sich nicht bloß als die Folge einer Hartnäckigkeit des Naturtriebes ansehen; denn die Beziehung dieses Lebens hat als geistige Selbsterhaltung so viel Mühe und Arbeit, so viel Sorge und Not über den Menschen gebracht, daß vom Standpunkt des selbstischen Glücks sich weit eher eine Preisgebung dieses Lebens empfohlen hätte.

Diese Bewegung zu einer weltüberlegenen Innerlichkeit erstreckt sich dann aber auch in die einzelnen Gebiete des Lebens. Wo Wissenschaft, Kunst, Moral usw. die eigene Aufgabe groß fassen, da empfinden sie die Seellosigkeit dessen, was das alltägliche Leben als Kultur, Glück usw. anpreist, da unternehmen sie einen Kampf um jenes eigentliche Leben. Und so gewiß jenes Streben, das Unvergängliche zu ergreifen und inmitten aller Bewegung festzuhalten, aufrecht erhalten wird gegenüber aller bloßmenschlichen Art, so gewiß ein ewiges Leben in uns wirksam, so gewiß stehen wir in überweltlichen Zusammenhängen.

So sehen wir, die Religion ist in Euckens System des Geisteslebens keine bloß allgemeine Weltansicht, sondern sie wird anerkannt als ein neues Einsetzen, ein geschichtliches Durchbrechen befreiender und umwandelnder Mächte. Wie wir schon an vielen andern Stellen eingehend entwickelt haben, sind wir der Überzeugung, daß eine wirkliche Fundierung nur auf dem von Eucken eingeschlagenen Wege zu erwarten ist.

In Eucken nahestehender Weise sieht auch Gustav Claß in München die wahre Wirklichkeit im Geist, d.h. in der Verbindung von Denken (mit der ihm eigenen praktischen Wahrheitstendenz, aus welcher alle herrschenden Gedankensysteme hervorgehen) und menschlichem Ich; trotz seiner „Naturhaftigkeit" reagiert dieses auf die Forderungen des Gedankensystems. Die Einheit aber von absolutem Denken und absoluten Ich ist von Ewigkeit zu Ewigkeit Gott. Auch die Anschauungen von Ernst Tröltsch in Heidelberg sind denen Euckens verwandt. Das zeigt sich auch bei ihm besonders in der Anerkennung eines allem seelischen Mechanismus überlegenen Geisteslebens. Tröltsch sieht den Kernpunkt der Religionsphilosophie in der philosophisch-erkenntnistheoretischen Analyse des religiösen Bewußtseins. Der dabei obwaltende Kritizismus ist dahin fortzubilden, daß er für die Grundbegriffe aller aktuellen Religion, d.h. für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung, Raum gewinnt.

Ursprünglich der Herbartschen Richtung zugehörig, kam der andere genannte Hauptvertreter der gegenwärtigen deutschen Religionsphilosophie, Hermann Siebeck in Gießen, später zu der Einsicht, daß Herbarts psychologische Begründung der Erkenntnisfunktionen die Allgemeingültigkeit derselben nicht deutlich macht, worauf dann für ihn der Grundgedanke der Kantischen transcendentalen Ästhetik und Logik sowie die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft maßgebend wurde. Der Umstand aber, daß von ihm bei Kant die Bezeichnung des wirklichen Einheitspunktes für das Verhältnis der praktischen zur theoretischen Vernunft und außerdem die Berücksichtigung des Entwicklungsgedankens vermißt wurde, gab ihm den Anlaß zum selbständigen Weiterdenken des bei Kant vorliegenden Grundproblems über Wissen und Glauben und zwar an der Hand des Begriffs der Persönlichkeit in Verbindung mit dem der Entwicklung.

Die Entwicklung des Weltlebens durch die Bereiche des Unorganischen, Organischen und naturhaft Seelischen gipfelt in dem Hervortreten von Persönlichkeit. In dem Selbstbewußtsein der Persönlichkeit erreicht

das Dasein einen eigenartigen und obersten Wert, indem das Geistige in ihr unbeschadet seiner Beeinflussung von seiten des Naturhaften Selbständigkeit gewinnt. Allerdings ist diese Selbständigkeit nichts Abgeschlossenes, sondern hat sich stetig in der Wechselwirkung mit den vom Naturleben kommenden Anregungen und Widerständen zu behaupten und fortzubilden. Als ein Überweltliches im bestimmten Sinn hat und weiß sich die Persönlichkeit oder der Geist schon auf Grund eines in ihm waltenden aktiven Moments; es erscheinen nämlich gewisse Inhalte, besonders Weltbegriffe des Selbstbewußtseins als der Welt vorausliegende Normen des auf sie bezüglichen Denkens und Wollens. Sie treten in der Form von Ideen auf. Indem nun der Geist für diese seine zunächst individuelle Eigenwelt den Zusammenhang mit einem sie umfassenden und begründenden Sein zu gewinnen sucht, kann er dieses letztere nicht in der umgebenden Welt erblicken; er bildet vielmehr unvermeidlich die Idee einer höheren Welt, in der die Wurzeln seiner von dem natürlichen Wesen unterschiedenen Eigenart liegen müssen. In dieser Idee einer höheren Welt verflechten sich miteinander der Gedanke einer letzten Ursache der Welt und der eines höchsten Wertes oder Gutes. Die Persönlichkeit hat zunächst sich selbst, besonders kraft ihrer Bezogenheit auf das Sittliche, der Welt gegenüber als etwas Eigenartiges, als dasjenige, dessen Existenz dem Dasein der Welt selbst erst seinen Wert gibt. Da sie nun weiter nicht umhin kann, den Grund für ihr Dasein und ihre Eigentümlichkeit als im Grunde der Gesamtwelt mitbeschlossen zu setzen, so legt sie dieser einen Grund unter, kraft dessen die Welt auf das Hervortreten von Persönlichkeit angelegt erscheint. Als Urgrund und Träger der Welt behauptet daher das auf die Höhe seiner Entwicklung gelangte Persönlichkeitsbewußtsein das Dasein Gottes als eines übersinnlichen und eines übernatürlichen Geistes, der, wenn auch nach Maßgabe des Wesens der Persönlichkeit gedacht, doch im Vergleich mit der menschlichen Einzelpersönlichkeit als das unendlich Überlegene erscheint. Der Beweis für die Wahrheit der Religion besteht demnach zunächst in dem Aufweis ihrer Normalität innerhalb der Kulturfaktoren, d.h. in der Aufzeichnung ihrer Herkunft aus einem wesenhaften und ursprünglichen Bedürfnisse des Geistes und einer dementsprechenden Anlage; weiter wäre zu zeigen, wie sie sich im Gemeinschaftsleben und in der Wechselwirkung mit den übrigen Kulturgebieten tatsächlich entwickelt; und endlich wird die Frage nach dem Inhalte und der Wahrheit der Idee, welche die Religion in der Ausgestaltung des Kulturlebens zur Verwirklichung bringt, zu beantworten sein.

In seiner Religionsphilosophie will Siebeck den Nachweis bringen, daß ohne die von der Religion geforderte theoretische und praktische Ergänzung das Dasein und die Entwicklung der Kultur ziellos und ihr Begriff widersprechend ist. Speziell will er zeigen, daß die in der Religion beschlossenen Inhalte sich als notwendige Ergänzungen der letzten und höchsten Probleme des theoretischen Denkens darstellen. Von besonderer Wichtigkeit sind ihm dabei die Begriffe der Persönlichkeit und Entwicklung. Entwicklung erscheint aber hier nicht als ein indifferenter Prozeß der Veränderung

oder einer allmählichen Vervollkommnung, die lediglich durch Naturfaktoren bedingt ist, sondern als ein Prozeß mit der Eigenschaft der Zielstrebigkeit, und zwar in dem Sinne, daß das Ziel im Geistigen, und sofern das Aufsteigen zum Geistigen hier zugleich Weltüberwindung bedeutet, im Erfassen und Erleben eines Überweltlichen liegt. Damit aber ist im Weltprozeß, sofern dieser eben Entwicklung ist, schon von vornherein der durchgehende Zusammenhalt durch ein einheitliches und zwar überweltliches Moment aufgewiesen. Es tritt heraus, daß in der zeitlichen und historischen Form der Entwicklung ein Überzeitliches und Überhistorisches, ein Ewiges und Göttliches beschlossen ist, dessen wesentliche erfahrungsmäßige Eigentümlichkeit sich darin an den Tag legt, daß es die Herausbildung von Persönlichkeit als Spitze und Krönung des im Naturbereich sich anbahnenden und aufsteigenden Lebensprozesses wirkt. Hierin liegt aber das eigentliche Urphänomen des Religiösen, die Tatsache, auf die alles andere in einem bestimmten Gebiete der Erkenntnis sich zurückführen, die sich ihrerseits selbst aber nicht weiter von etwas jenseits oder oberhalb ihrer Gelegenen ableiten, sondern nur als das, was sie ist, und wie sie sich zeigt, feststellen läßt.

Wie bei Siebeck, so spielt auch bei Günther Thiele, Professor in Berlin, die Persönlichkeit eine große Rolle. Alle Wahrheit, die im Grunde nur eine Wahrheit ist, gipfelt ihm in der Religionsphilosophie und findet ihren endgültigen Abschluß in dem Begriff der Persönlichkeit: nur der Mensch als Person ist frei und verantwortlich, nur die persönliche Unsterblichkeit hat sittlichen Wert, nur der persönliche Gott bietet dem religiössittlichen Bedürfnis volle Befriedigung. Da der eigentliche Kern im Begriff der Persönlichkeit nach Thiele das Selbstbewußtsein ist, bezeichnet er seine Religionsphilosophie als Philosophie des Selbstbewußtseins.

Von den andern oben genannten Religionsphilosophen nähert sich Aug. Dorner, Professor in Königsberg, in erkenntnistheoretischer Beziehung zwar der Kantischen Philosophie, geht aber in metaphysischer Hinsicht weit von Kant ab. Die religiösen Begriffe haben ihren Grund in dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit, das ein Bewußtsein von der uns tragenden, auch unsere Freiheit ermöglichenden Allmacht ist und auch ein objektives Erkennen der göttlichen Wahrheiten ermöglicht. Die Religion ist eine geistige Größe, welche mit der geschichtlichen Entwicklung des Geistes fortschreitet. Als eine Betätigungsform des vernünftigen Geistes geht sie dabei noch einem Ideale entgegen, das der Geist als solches Ideal erkennen kann. Das Wesen der Religion kann man nicht verstehen, wenn man das Ideal der Religion beiseite läßt. Es läßt sich nicht nur aus psychologischen und historischen Tatsachen feststellen, indem man etwa nur die allen Religionen gemeinsamen Grundzüge heraushebt. Die Religionsphilosophie kann sich nicht damit begnügen, unter Wesen nur eine gewisse Summe von gemeinsamen Merkmalen oder das einer Gruppe von Erscheinungen gemeinsame Charakteristische zu verstehen, wobei Wesen mit Allgemeinbegriff identisch wäre. Wesen ist vielmehr die den Erscheinungen zugrunde liegende

Realität, aus der diese Erscheinungen begriffen werden. Dorner findet dieses Wesen mit Recht in der Gottheit als einem vernünftigen Willen und einer realen Vernunft, deren Realität ihm aus den Daten des Geisteslebens deutlich resultiert. Sowohl in unserem Erkennen als im Gebiete des ethischen und ästhetischen Lebens zeigt sich eine Reihe von Tatsachen, die gar nicht begreifbar sind, wenn wir nicht über die Sphäre des bloß Erfahrungsmäßigen hinausgehen. Dahin gehören im Gebiet des Denkens die realen Kategorien und der Zweckbegriff, im Gebiete der Ethik die unbedingte Forderung, die sich in unserm Bewußtsein geltend macht, im ästhetischen Gebiet die idealisierende Tätigkeit, die über den gegebenen Stoff hinausgeht, Idealgebilde schafft und dieselben mit Hilfe der Natur zur wirklichen Darstellung bringt. Dahin gehört die Idee der Totalität und Einheitlichkeit der Welt, die Einheitlichkeit unseres theoretischen und praktischen Bewußtseins, die uns innewohnende Idee des Unendlichen usw. Das Ideal der Religion liegt in der „Gottmenschheit"; denn nur in dieser Religion ist die Gottheit dem Menschen als belebender, alle Kräfte steigernder Geist immanent, ohne daß sie deshalb aufhörte, der alle einzelnen Seelen überragende absolute Geist zu sein, dem immer neue Ströme des Lebens entquellen. Nicht die objektive Religion, sondern die persönliche Religion, nicht die Religion als soziale Tatsache und die Religion, die sich auf historische Offenbarung beschränkt, ist die höchste Religion, sondern diejenige, welche subjektiv-objektive in dem Sinne ist, daß sie die Einheit Gottes und des Menschen in der Gottmenschheit erreicht. Diese Religion kann sich nicht auf Tatsachen gründen, sie kann gar nicht einmal Tatsachen als den Kern der Geschichte gelten lassen, sie kann nur in Personen erscheinen und von Person zu Person sich fortpflanzen; sie muß als den Kern der religiösen Geschichte lebendige Persönlichkeiten anerkennen, die in ihrem Innersten das Prinzip der Gottmenschheit sich angeeignet haben. Insoweit die christliche Religion sich als solche umfassende Religion der Gottmenschheit darstellt, entspricht sie nach Dorner dem Ideal der Religion.

Georg Runzes, Professors in Berlin, Lieblingsgedanke ist der Gedanke der Mitwirkung der Sprache bei allen, auch den religiösen Vorstellungen. Unser ganzes Denken ist durch die metaphorische und mythenbildende Natur der Sprache bedingt; die dadurch begründete Skepsis erfährt aber insofern eine Einschränkung, als die Fähigkeit der Sprache, Probleme zu formulieren, nicht wesentlich weiter reicht als ihre Fähigkeit, Probleme zu lösen. Soweit unser Bedürfnis geht, über den Rahmen der sinnlichen Wahrnehmung und der verstandesmäßigen Formalbegriffe hinaus im Ernst Probleme zu formulieren, soweit ist auch die Möglichkeit des problemlösenden Urteils gegeben. Hierdurch wird nach Runze der allem Willen zur Wahrheit voraufgehende Glaube an die Möglichkeit des Erkennens bestätigt, und in diesem Punkte berührt sich die Philosophie mit der Religion. Das Wesen der Religion, das Runze in der „Sammlung des Gemüts" sieht, wurzelt in dem Leben der Seele selbst und muß psychologisch ergründet werden. Diese Annahme Runzes entspricht allerdings einem heute sich noch vielfach findenden Subjektivismus, vermag aber dem

Phänomen der Religion darum nicht gerecht zu werden, weil sie dem Begriffe der Religion denjenigen der Religiosität substituiert.

Daß man auch von streng realwissenschaftlicher Grundlage aus zum Religionsphilosophen werden kann, beweist Professor Julius Baumann in Göttingen. Baumann nennt seine Religionsphilosophie eine realwissenschaftliche. Er versteht darunter diejenige Auffassung von Gott und seinem Verhältnis zu Welt und Mensch, zu welcher uns die genaue Erkenntnis der Natur und der Geschichte anleitet, wie sie in der Wissenschaft besonders seit Mitte des vorigen Jahrhunderts erstrebt wird. Der Hauptsatz des realwissenschaftlichen Glaubens ist der Glaube an Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wie wird die Realwissenschaft auf diesen Satz geleitet? In der unorganischen Natur, den physikalischen und chemischen Stoffen und Kräften, ist eine Vielheit und Mannigfaltigkeit und zugleich eine Gesetzmäßigkeit und eine Zusammenstimmung, selbst ein Vertreten der Kräfte durch einander. Sie macht daher dem Kundigen den Eindruck einer großen mathematisch-mechanischen Intelligenz, und da nach der exakten Naturwissenschaft die unorganische Natur selber nicht Geist und nicht Einheit ist, so führt beides zusammen immer von neuem darauf, anzunehmen, daß eine einheitliche mathematisch-mechanische Intelligenz die Ursache der realen Naturerscheinungen ist. Damit wird der Pantheismus von Baumann abgelehnt. Warum ist Gott nun aber als Schöpfer und Erhalter von Ewigkeit zu Ewigkeit zu denken? Bei den physikalisch-chemischen Elementen herrscht Erhaltung der Masse und der Energie, es geht von ihnen nichts verloren, sie ändern nur beständig ihr Zusammentreten und Auseinandergehen, so daß auch die Ruhe nur als Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte erscheint. Die Erdgeschichte deutet auf eine Vergangenheit von vielen Millionen Jahren, diese wieder auf eine solche der Planetenwelt, zu welcher die Erde gehört, die Planetenwelt ist nur ein winziger Teil der gesamten Welt, deren astronomische Erscheinungen, genau erfaßt, auf sehr verschiedene Stadien der Entwicklung und Änderung deuten. Da nichts in dieser unorganischen Welt vergeht, nichts neu entsteht, und doch der Zusammenhang in derselben auf eine einheitliche mathematisch-mechanische Intelligenz als Ursache deutet, so wird der Gedanke hervorgetrieben, daß diese einheitliche Intelligenz eine schöpferische ist, d.h. daß die Dinge von ihr in ihrer Vielheit und dem Zusammenhang des Vielen so gedacht werden, daß sie zugleich wirklich sind, und zwar von Ewigkeit zu Ewigkeit, wie ja die wirkende Ursache selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit ist.

Daß Baumanns mathematisch-mechanische Intelligenz dem religiösen Bedürfnis recht wenig helfen kann, ist leicht ersichtlich; das Ganze seiner Religionsphilosophie läuft mehr in einen rationalistischen Deismus als in einen lebenschaffenden Theismus aus. Wichtig aber bleibt, daß ein auf dem Boden der realen Forschung und Naturwissenschaft stehender Philosoph gezwungen wird, gerade auf Grund der naturwissenschaftlichen Daten die Wahrheit der Religion festzuhalten und eine Religionsphilosophie aufzustellen, in welcher das Dasein Gottes als notwendiger Abschluß der Welt-

anschauung und als unentbehrliches Fundament der Welterklärung gefordert wird. Es ist das umso bedeutsamer, als Männer wie Haeckel und Ladenburg erst neuerdings wieder erklärten, daß durch die Naturwissenschaft das Dasein Gottes ausgeschlossen würde. Baumann stellt sich ihnen gegenüber mit Recht auf den Standpunkt vieler neueren Philosophen und Naturforscher, die den Haeckelschen Atheismus strikt ablehnen und eine Versöhnung mit der Religion erstreben.

3. Die bisher besprochenen Religionsphilosophen verfochten bei aller Verschiedenheit der Wege, die sie gingen, doch die Wahrheit und Selbständigkeit der Religion als solcher. Anders liegt die Sache bei einigen Religionsphilosophen, die dieser Abschnitt behandeln soll. Sie können die Tatsache des Neuaufschwungs der religiösen Mächte nicht leugnen, sind aber nicht imstande, derselben voll Rechnung zu tragen und die religiösen Daten mit ihren Gedanken religiös befriedigend zu verbinden. So greifen sie die religiösen Daten zwar auf, aber nur, um sie in den Grundbegriffen der eigenen Philosophie untergehen zu lassen.

Auf diese Weise wird die Religion für Eduard v. Hartmann, den jüngst verstorbenen Populärphilosophen in Gr.-Lichterfelde, nur eine besondere Form der Philosophie des Unbewußten. Während der abstrakte Monismus und Theismus die beiden nebeneinander herlaufenden „unvollkommenen Formen des Supranaturalismus" darstellen, bildet für Hartmann sein „konkreter Monismus" den synthetischen Schlußstein des zweiseitig aufstrebenden Gewölbes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen sowohl des abstrakten Monismus als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Überwindung finden sollen, mit einem Wort: „die letzte, abschließende Phase der Entwicklung des religiösen Bewußtseins". Auch Paul Natorp, Professor der Philosophie in Marburg, erstrebt eine „Reinigung der Religion", aber nicht wie Ed. v. Hartmann in unbewußter Metaphysik, sondern so, daß das rein sittliche Element, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums, beherrschend vorantritt. Die Grundlage der Religion ist das Gefühl. In ähnlicher Weise basiert auch Theobald Ziegler die Religion auf das Gefühl, wobei ihm freilich die Glaubensvorstellungen zu bloßen Erzeugnissen der dichtenden Phantasie werden.

Eduard v. Hartmanns Religionsphilosophie ruht auf der „Philosophie des Unbewußten". Nach dieser ist der Geist das eigentlich Wesentliche der Dinge. Er ist die schaffende Weltursache, welche die Welt vernünftig und weise nach Zwecken gestaltet, obwohl er unpersönlich und ohne Bewußtsein ist und erst im Gehirn des Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Er war seit ewig vor der Welt und hat sie erst später aus sich hervorgebracht. Da ihm ein Objekt von vornherein nicht gegenüberstand, von dem er sich unterscheiden konnte, mußte er ohne Bewußtsein sein. Der Geist war ursprünglich in untätiger Ruhe, sodaß auch seine Attribute Wille und Vorstellung nur der Potenz nach existierten. Der Grund, warum das Absolute zur Tätigkeit überging, ist unbegreiflich. Der Anstoß ging vom Willen aus, der sich in Tätigkeit umsetzte. Auch

die Vernunft wurde in seine Tätigkeit hineingezogen; sie müht sich ab, die Tat des Willens wieder gut zu machen, indem sie die Art und Weise seines Handelns zu bestimmen sucht. *Daß* die Welt wurde, ist Ursache des Willens, *wie* sie wurde, ist Werk der Vernunft. Die Welt ist darum auch die beste der möglichen Welten, weil die Weltentwicklung vermöge der Weisheit der Vernunft zweckmäßig vor sich geht und auch zu einem guten Ende führt, nämlich zur Erlösung des Absoluten von der Unseligkeit des Wollens. Diese Erlösung geschieht aber nicht durch Gott, sondern durch den Menschen, der die Gottheit erlöst. Die abgelebte und abgearbeitete Menschheit hat schließlich nur noch einen Wunsch, und das ist Ruhe und ewiger Schlaf ohne Traum. Behufs dieser Erhebung gegen den Willen zum Dasein wird sich die Menschheit unter sich verständigen, was bei der Vollkommenheit der Verkehrsmittel am Ende des Weltprozesses nicht schwer ist, und wird in einem Augenblick den Entschluß fassen, fortan nicht mehr zu sein, womit das ganze Weltall verschwinden muß.

Hartmanns Philosophie ist trotz ihrer Wunderlichkeit religionsphilosophisch nicht ohne Bedeutung: sie stellt nämlich den Übergang vom philosophischen Pantheismus, der Gottheit und Welt identifizierte, zum Theismus dar. Die Willensphilosophie, nachdem sie an den Einseitigkeiten und Schwächen des Pantheismus gescheitert war, beginnt mit Eduard v. Hartmann sich auf theistisches Gebiet zu retten, nur daß er leider auf halbem Wege stehen blieb. Hätte sich Hartmann entschließen können, den negativen Begriff des Unbewußten in den positiven des Bewußten zu verwandeln und dementsprechend sein System zu korrigieren, so hätte er seiner Philosophie ein besseres Fundament gegeben nnd wäre auch mit seinen Grundgedanken dem Christentum näher gekommen, dem er sich in Einzelpunkten, besonders in ethischer Hinsicht, trotz aller Angriffe so nahe verwandt zeigt.

Gleichfalls negativ, aber dabei doch ganz anders geartet ist die Religionsphilosophie *Paul Natorps*. Sie sucht auf sozialpädagogischer Grundlage eine Religion innerhalb der Grenzen der Humanität zu begründen. Dabei versteht er unter Humanität die „Vollkraft des Menschentums im Menschen" und unter humaner Bildung nicht die einseitige Entwicklung des intellektuellen oder des sittlichen oder des ästhetischen Vermögens, noch weniger der bloß physischen Kräfte der Arbeit und des Genusses, sondern die Entfaltung aller dieser Seiten des menschlichen Wesens in ihrem gesunden, normalen, gleichsam gerechten Verhältnis zu einander sowie die lebendige innere Teilnahme des einzelnen am Leben der Gesamtheit, der menschlichen Gemeinschaft. Die Religion dagegen ist ihm der allen Normen und Gesetzen des wissenschaftlichen Erkennens, der Sittlichkeit und der ästhetischen Tätigkeit zum Trotz sich behauptende Universalitätsanspruch des Gefühls. Die Religion vertritt ihm also eine eigene Grundgestalt des Bewußtseins, das Gefühl, und zwar in seinem Anspruch, die universelle, alle andern umfassende und vereinende Grundkraft, den ursprünglichsten, unerschöpflich lebendigen Quell alles Bewußtseins darzustellen. Das Gefühl ist nicht wie Erkenntnis, Wille und ästhetische Ge-

staltung, eine eigene Art der Objektsetzung, sondern es bildet zu ihnen die subjektive Gegenseite, es vertritt den innern Zusammenhalt, die unteilbare Einheit des Bewußtseinslebens, seine Individualität. So soll es „das ganze Bett des Bewußtseinsstromes mit seinem flutenden Leben ausfüllen, aber es darf nicht in seinem Überschwang alle Ufer durchbrechen, um in die Weiten der Unendlichkeit sich haltlos zu ergießen". Damit fällt für Natorp der Transcendenzanspruch der Religion. An die Stelle der transcendenten Gottheit tritt die Menschheit selbst und zwar nicht als Summe der menschlichen Individuen, sondern als die Idee; doch wiederum nicht als bloße Idee, d.i. ewig fernes Ziel einer möglichen edleren Entwicklung des Menschengeschlechts, sondern als die Idee zugleich in ihrer Wirksamkeit, in ihrer denkbar innigsten Beziehung zu dem wirklichen Leben, in dem wir selbst und die Brüder ringsum begriffen sind. Damit wird eine Reinigung der Religion notwendig. Sie besteht darin, daß das rein sittliche Moment, das Gemeinschaftsbewußtsein der Menschheit kraft ihrer Erhebung zur Idee des Menschentums, beherrschend vorantritt; das Dogma als solches aber wird preisgegeben, um einer reinen, dem tiefsten Wahrheitsbedürfnis streng genügenden Erfassung des Ideals Platz zu machen.

Natorp will die Religion verteidigen! Aber daß seine Religion in Wahrheit keine Religion mehr, sondern ein reiner Illusionismus ist, bedarf kaum eines Beweises. Religion ohne transcendente Realität ist ein Nonsens. Die Grundlage von Erkenntnis, Wille und Phantasie ist ihm das Gefühl. Da dieses Gefühl etwas Unfaßbares an sich hat, erklärt es Natorp für die Quelle der Religion; seine Unendlichkeit wird gewissermaßen zum Unendlichen selbst. Die Erfahrung belehrt uns aber anders. Wie in das Denken und in den Willen, so kommt auch ins Gefühl das Unendliche hinein, weil der Mensch eine Vernunft besitzt als eine Anlage, sich das Ideale und Vollkommene, Unendliche und Unfaßbare vorzustellen. Das Gefühl als solches ist nicht mehr die Wurzel der Religion als das Denken und Wollen. Aus eigenem Vermögen gewinnt es keinerlei Gestalt und erzeugt keinerlei Inhalt. Wenn die Begründung der Religion auf das bloße Denken sie nüchtern und kraftlos macht, eine Begründung auf den Willen zum Subjektivismus führt, so droht sie die auf das bloße Gefühl ganz und gar zu zerstören; sie ist hier im Grunde nichts weiter wie ein Versuch, zwischen Sein und Nichtsein ein täuschendes Mittelding einzuschieben.

Das gilt endlich auch für die Religionsphilosophie Theobald Zieglers in Straßburg. Auch er sieht die eigentliche Quelle und Werkstätte der Religion im Gefühlsleben. Aber dieses Gefühl ist kein angeborenes Gefühl des Unendlichen, es wacht vielmehr erst bei ganz bestimmten Anlässen innerhalb des bewußten Lebens auf. Diese Anlässe sind nicht notwendig sittlicher Natur, sie können auch Natureindrücke ästhetischer oder intellektueller Art oder sonstige individuelle Erlebnisse, persönliche Glücks- oder Unglücksfälle sein, so daß die Religion von Haus aus nicht notwendig mit dem Sittlichen zusammenfällt; sie kann unabhängig von ihm bestehen, wie sich umgekehrt das Sittliche als ein Soziales mit dem religiösen Gefühl vielfach erst nachträglich verbindet. Die religiösen Vor-

stellungen verlaufen daher durchaus innerhalb des Bewußtseins, und es ist unberechtigt, sie auf ein Objekt außerhalb desselben zu projizieren.

Wir sahen schon bei Natorp, daß eine Basierung der Religion auf das Gefühl sowie ihre Identifizierung mit dem Gefühl unhaltbar ist. Die Religion wird hier schließlich eine bloße Ausstrahlung subjektiv menschlicher Begehrungen und Vorstellungen, ihre ganze Welt sinkt zu einer Traumwelt herab. Auch Zieglers Religion ist in Wirklichkeit keine Religion, sondern gefällige Gefühlsschwärmerei. Fragen wir, um was es sich in Wahrheit bei der Religion handelt, so lautet mit Rudolf Eucken unsere Antwort: um die Wirklichkeit eines absoluten Geisteslebens in unserem Kreise, dessen Träger die Gottheit ist. Augenscheinlich läßt sich eine solche Wirklichkeit nicht dartun aus einzelnen Daten, sei es der Natur, sei es der Geschichte, sie läßt sich überhaupt nicht dartun von der Welt her, sie kann nur innerhalb des Lebensprozesses selbst als seine eigene Begründung und Fortbildung aufgewiesen werden. Dabei handelt es sich aber nicht darum, neue Dinge zu finden, als vielmehr in den Dingen, die wir kennen, Neues zu sehen, nicht sowohl darum, ein fertiges Ergebnis, sondern eine in Fluß befindliche Bewegung zu ergreifen; es gilt nicht, eine neben der unsrigen gelegene Welt zu entdecken, sondern uns der Tiefe der Wirklichkeit, der dem Wesen nach uns nächsten Welt zu versichern, von der aus dann allerdings jene zur zweiten Welt herabsinkt. Das Entscheidende dafür aber ist ein Vordringen des Lebens selbst, die Tat muß hier dem Erweise vorangehen, den Haupterweis der Religion liefert die Wirklichkeit des von ihr vertretenen Lebens. Hier handelt es sich um die Ergreifung des Geisteslebens als eines Ganzen, Selbständigen, Weltüberlegenen und um das eigene Stellungnehmen in diesem Geistesleben. Was ist es nun, das den Menschen dahin treibt? Nichts anderes als ein Anerkennen des Geisteslebens als seines eigenen Wesens; denn sobald das geschieht und wir damit ein inneres Verhältnis zur Welt und zu uns selbst gewinnen, kann der Mensch das Geistesleben gar nicht anders als ein Ganzes und Selbständiges fassen und muß er zugleich seines Gegensatzes und seiner Überlegenheit gegen die nächste Welt inne werden. Daß autonomes Geistesleben im Menschen und in der Welt aufkommt, daß wir darin ein Selbst zu finden und eine neue Welt in Sammlung und Scheidung auszubilden vermögen, ist und bleibt der entscheidende Hauptbeweis. Dieser Beweis aber bedarf keiner umständlichen Vermittlung, er wird in jeder Seele unmittelbar durch die Möglichkeit eines Heraustretens aus den Weltverkettungen, einer Erhebung zu selbständigem, persönlichem Leben geführt und gewinnt damit eine unbedingte Gewißheit. Erst an zweiter Stelle läßt sich eine Bestätigung durch den Nachweis vollziehen, daß das Geistesleben auch in seiner Verzweigung unhaltbar wird, wenn es nicht als Ganzes in absolutem Leben wurzelt, daß es keine Kunst und keine Wissenschaft, kein Recht und keine Moral gibt ohne die Grundwahrheit, die in der Religion zum Ausdruck gelangt. Ein Ganzes ist das Geistesleben nicht in seinem unmittelbaren Dasein, sondern nur als eine überlegene Ordnung. Ist es aber kein Ganzes, so bricht es unvermeidlich auch an

der einzelnen Stelle zusammen. Damit wird aller Tatbestand des Geisteslebens ein Zeugnis für die Wahrheit der Religion.

Daß auch die ernsteren Naturforscher für die religiösen Probleme heute wieder offenere Augen haben, und daß die Philosophen der Jetztzeit ihren Systemen durch die religiösen Wahrheiten wieder eine befriedigendere Spitze zu geben suchen, so daß wir also heute tatsächlich von einem Neuaufschwung der Religion reden dürfen, — das zu erörtern, sei einer weiteren Abhandlung vorbehalten.

Besprechungen.

Friedrich Ratzel. Glückinseln und Träume. Gesammelte Aufsätze aus den Grenzboten. Leipzig, Fr. W. Grunow, 1905. 515 S.

Was hier unter diesem stimmungsvollen Titel — er rührt ebenfalls von Ratzel her — vereinigt ist, sind Bilder und Skizzen, die uns wirklichkeitsfrischer und ergreifender anmuten, als die weitschichtigste Autobiographie. Seine ganze Persönlichkeit, aber auch seine ganze Liebe hat der große Gelehrte hier ins Erinnern gelegt, alles tiefe Fühlen und alles intime Miterleben .... Die Aufsätze sind durchweg innerhalb der Jahre 1897—1904 in den „Grenzboten" erschienen und bieten nun einen Band von Erinnerungen und Stimmungen, wie wir sie leider von Naturforschern und Geographen nur in geringer Zahl besitzen, ja ich glaube in dieser feinen Eigenart, hinter der so viel Tiefe und Innigkeit steht, überhaupt nicht. Diese seltsame und persönliche Weise, aus dichterischen Erlebnissen und Wahrheit Vergangenheiten emporsteigen zu lassen und von ihrer Poesie zu erzählen, wo sie doch schon lange hinter uns liegen — das hat er hier mit großer Schönheit getan, er hat es getan, indem er über alles den Schleier einer keuschen Gedämpftheit wirft. „Was ist Poesie der Jugend" fragt Ratzel. „Vergangenheit! Ich vergleiche sie den blauen Bergen in der Ferne, den ungreifbaren Wolken des Sonnenaufgangs und Untergangs, der kristallnen Tiefe des Weltmeeres, dem vergangenen Frühling, kurz dem Fernen und Gestrigen, allem, was nur aus der Entfernung hervorleuchtet". In dieser Art redet er von all dem, was ihm einst das Leben zutrug, was geblieben ist, oder seinen Blicken wieder entschwand, ernste und gleichgültige Erlebnisse des Alltags, die Zeit als die Blüten der Kindheit fielen, dann wieder die ersten aufweckenden Ereignisse der Welt, Kriegserinnerungen, liebevolle und bedeutsame Freundschaften, die einst das Leben köstlich gemacht haben und die noch immer Gegenstand sehnsüchtigen Zurückerinnerns sind, Wanderungen und Reisen u. a. — alles, alles das und besonders das warm Menschliche und die Ehrfurcht von dem Unerforschlichen spricht hier eine Sprache, die aus der Erlebnisfülle einer köstlichen und großen Seele heraus klingt. So viel Sonne hat Ratzel auf die Dinge geworfen und doch zittert leise Schwermut in seinen Erinnerungen.

Dazu kommt, daß diese Bilder und Skizzen durch unsagbar feine Betrachtungen über die Natur und das Leben verbunden werden, Betrachtungen, „die den Leser in den weiten Horizont der Welt aus dem kleinen Leben des einzelnen

hinausführen sollen. Und in der Tat, so gründlich und tiefgehend sind dieselben, daß sie oft alles Autobiographische und Zeitliche vergessen machen und das Buch sich zu einer überaus wertvollen Arbeit über Naturgefühl und deren Geschichte gestaltet. Es wird dadurch eine wertvolle Ergänzung seiner klassischen Untersuchung über „Naturschilderung" (1904). Ratzel hat für Naturgefühl und Naturschilderung einen wirklich tiefen Sinn gehabt; er hat wirklich das Sicheinfühlen in die Alltäglichkeiten, Besonderheiten und Rätsel der Außenwelt aus eigener Erfahrung gekannt und vermochte darum über ihr Wesen und ihre Geschichte Grundlegendes und Bleibendes zu sagen. Man denkt hier an einen Nichtnaturforscher, ich meine Alfred Biese. Die wunderbare Farbigkeit seiner Naturerlebnisse, deren würziger Duft und Durchseelung gemahnt uns auch an einen Poeten, der ein Klassiker in der Geschichte des Naturgefühles ist und zu dem auch Ratzel bewundernd emporgeblickt hat: Adalbert Stifter. Damit ist der Gelehrte auch als Schriftsteller am besten charakterisiert.

So vereinen sich also in diesem stillen Buche Ratzels viele, viele Kräfte und Begabungen, die man eigentlich in einem Vertreter seines Faches niemals suchen wird, ganz besonders nicht diesen tiefen, genialen Blick für das Seelenleben der Landschaft und diese stille Ergriffenheit von dem, was hinter der Natur steht und ihrer Abfolge, und das jeder einmal im Leben verspürt und von dem man doch nicht künden kann, jene zartesten Erlebnisse, die Unsichtbares uns sichtbar gemacht haben, für die es keine Gesetze und Formeln gibt. Man sucht sich außerhalb seiner selbst und findet die Natur in seinem Inneren wieder.

Wien. Franz Strunz.

H. Scharrelmann. Weg zur Kraft. Des herzhaften Unterrichtes zweiter Teil. Buchschmuck vom Verfasser. Zweites Tausend. Hamburg. Alfred Janssen. 1904. 283 S. (geb. Mk. 4,50).

Ein Buch von erlesener Eigenart. Der es geschrieben hat, ist ein seelisch fein organisierter Erzieher, ein Mann, der den Lehrer und Dichter in einer Person vereinigt und den Philosophen zugleich. Er sucht den Weg zur Kraft und findet ihn in dem Schaffen lebendiger und produktiver Kräfte in Schule und Persönlichkeitspflege. „Das Beste, was wir dem Kinde geben können, ist ein Stück Alltäglichkeit durch einen Strahl der Schönheit beleuchtet. Das ist Religion, denn Schönheit ist Einheit und Einheit ist Gott. Alltäglichkeit durch Schönheit beleuchten heißt aber, sie im Spiegel unserer eigenen Persönlichkeit darstellen." Kunst und Religion auf die einfachste Formel gebracht! Aber das kommt nicht jenem leider oft so unreifen Bestreben gleich, Kinder mit unverstandener Kunst zu quälen, eine „Kunst", die im Letzten doch nur wieder geistlose Schablone und öder Lehrplan werden soll. Wir müssen das Kind als völlig ebenbürtig betrachten und die Kräfte wecken, die von Anbeginn in ihm waren. Es will ernst genommen werden, denn es ist doch eigentlich gerade so gut erwachsen wie wir: „Spiel soll Arbeit, Arbeit Spiel werden. Beide, Arbeit und Spiel, sollen sich verwandeln in einen Strom lebendigster Kraft- und Lebensäußerung im Kinde." Das Grau des Alltags in das goldene Licht des Märchenhaften wandeln, das heißt das Ewige gegenwärtig fühlen.

So auffallend schlicht diese verinnerlichte Weise ist, in der Scharrelmann

redet, so tief und warm sind sein Natur- und Wirklichkeitsgefühl und die ehrlichen, freimütigen Interessen des Gewissens und des Gemütes. Es gibt so viele kluge und feine Stellen in diesem nachdenklichen Buche, die mit seltsamer Schönheit davon erzählen, daß alles, rein alles auf der ganzen Welt von ihren Sonnen an bis zu den feinsten Sonnenstäubchen auf einer großen Wallfahrt zu Gott ist. Denn „Gott ist die Vollendung von allem, das denkbar höchste Ziel aller Entwicklung. Alles will werden wie Gott, alles will vollendet sein." Und imstande sein, das zu erkennen, das ist das — Glück .... Alle Erziehungsarbeit und alles Ernstnehmen des Kindes liegt darin beschlossen und der Sinn unseres ganzen Lebens, das sich für den platten Durchschnittsmenschen so einförmig abrollt.

Wie gesagt, ein freimütiges Buch von erquickender Frische und zugleich ein Protest gegen öde Schematisierung und lebenerstickende Schablone. Es ist nicht für Lehrer allein, sondern für alle Menschen, die an der Vergrößerung ihrer Seele arbeiten.

Wien-Brünn. Franz Strunz.

Ludwig Gurlitt. Erziehung zur Mannhaftigkeit. Berlin. Concordia, Deutsche Verlags-Anstalt H. Ehbock. 1906. 4. Aufl. Geh. Mk. 2,80, geb. Mk. 3,60.

Gegen die positive Tendenz der neuen Schrift des Pädagogen Gurlitt, wie sie schon in der Überschrift angedeutet ist, wird sich kaum ein ernsthafter Widerspruch erheben lassen. Mannhaftigkeit, das ist nicht nur das Ideal, das einer vorwiegend am Willen orientierten Weltanschauung vorzüglich entspricht, sondern auch innerhalb einer mehr religiös oder ästhetisch gerichteten Lebensordnung als Gegengewicht gegen einseitig quietistische Konsequenzen derselben zu wirken wohl geeignet ist. Als nähere Bestimmung wird man „das furchtlose Tun des Notwendigen" wohl gelten lassen, noch mehr den Hinweis auf den aller Definition überlegenen Wert des anschaulichen Beispiels — er nennt u. a. Walter von der Vogelweide, Luther, Arndt, Bismarck, Wagner. Mit vollem Recht wird betont, daß nicht in erster Linie die Aufforderung zu physischer Tapferkeit not tue, da diese dem deutschen Volk im Notfall nie abgehen werde, sondern vielmehr der Aufruf zu moralischem Mut, zu furchtlosem Vertreten der Überzeugung — denn hier befinden wir uns in einem erschreckenden Tiefstand. Auch die Negationen, die diesen Gedanken gegenüber stehen, treffen weithin das Richtige, und der Verfasser versteht es vielfach, die Stimmung flammender sittlicher Entrüstung über faule und verlotterte Zustände, die ihn erfüllt, dem Leser mitzuteilen. Als Hauptfeinde der Mannhaftigkeit unseres Volkes brandmarkt er Hierarchie, Bureaukratismus und Kapitalismus. Letzterer dürfte im Interesse seiner Bedeutung für die Gegenwart eingehender behandelt sein. Um so kräftigere Hiebe fallen auf den Bureaukratismus und die verwandten Erscheinungen des Strebertums, des Servilismus in der Politik, des weltfernen und erstarrten Klassizismus im höheren Schulwesen. Es offenbart sich hier eine fast revolutionäre Stimmung bürgerlicher und geistiger Art, die umsomehr zu denken gibt, als sie heutzutage auch sonst hier und da auftaucht und tief berechtigte Momente in sich trägt. Daß Gurlitt die Hierarchie in der Form unduldsamer Orthodoxie in beiden Kirchen bekämpft, ist sein gutes Recht und er wird hierin gerade auch echt christliches Urteil auf seiner Seite haben. Dagegen berührt die Art, wie er die Kirche und speziell den Pfarrerstand — z. T. in majorem gloriam

des allzu kritiklos verherrlichten Volksschullehrerstandes – in Bausch und Bogen verdammt und die freiheitlichen Strömungen innerhalb der evangelischen Kirche nicht ganz ohne Spuren besseren Wissens ignoriert, als grobe Leichtfertigkeit gegenüber dem, was von dieser Seite auch im Interesse von Kultur und Sittlichkeit geleistet und erstrebt wird. Zu verstehen ist diese Stellungnahme nur auf Grund einer gewissen naiven Oberflächlichkeit in zentraleren Fragen, wie die schwankenden und z. T. widerspruchsvollen Aussagen über Religion und Christentum beweisen. Wieviel wuchtiger treffen die Angriffe größerer moderner Kritiker eines verflachten Christentums, eines Carlyle und Kierkegaard einerseits, eines Nietzsche und Multatuli andrerseits, weil ihr Protest auf einer klaren Scheidung zwischen Wesen und Erscheinung der Religion und dazu entweder auf einer entschiedenen Position oder entschiedenen Negation gegenüber ihren Grundkräften beruht. Der Verfasser fühlt in sich den schönen Beruf eines Vorkämpfers für Freiheit und Wahrheit; und als das kann man ihn gelten lassen. Aber die beständige Anklagestellung, die leicht zu blindem Drauflosschlagen führt, steht schließlich nur einem Propheten wohl an – und das ist er nicht, mag er sich als solcher fühlen oder nicht. Sofern er aber vielmehr typischer Vertreter einer unter den Gebildeten, besonders Lehrern wohl weit verbreiteten Durchschnittsstellung ist, liegt in Gurlitts Auftreten eine Mahnung an alle Berufenen, mit erneuter Energie an der Vertiefung und Verinnerlichung unserer gesamten Kultur, an der Klärung des Verhältnisses von Religion und Geisteskultur zu arbeiten.

Trotz der genannten Bedenken und des weiteren Fehlers, daß in diesem „Erziehungsbuch" das eigentlich Pädagogische hinter allgemeinen Fragen ungebührlich zurücktritt, wünschen wir ihm eine weite Ausbreitung, die ohnedies durch den frischen und lebensvollen, vielfach freilich auch allzu saloppen und selbstbewußten Ton gesichert erscheint. Denn Gurlitt legt den Finger auf schwere Wunden unseres Volkslebens und der Grundgedanke seines Buches ist Arznei für unsere Zeit.

Heilbronn. Otto Gerok.

Hermann Siebeck. Zur Religionsphilosophie. Drei Betrachtungen. Tübingen. J. C. B. Mohr. 1907. Geh. 1,50 Mk.

„Der Fortschritt der Menschheit", „Religion und Entwickelung" (in Anknüpfung an eine Anzeige von Eucken: Wahrheitsgehalt der Religion), „Naturmacht und Menschenwille": so lauten die Themata der drei Aufsätze. Sie gehören zusammen, sofern es sich überall letztlich um das Problem der Bestimmung des Menschen handelt. Und als Beiträge zur Religionsphilosophie kennzeichnen sie sich gemeinsam durch den Ausblick auf ein Jenseitiges und Ewiges, der sich hier überall eröffnet.

Der erste Aufsatz bekämpft dasjenige, was ich gelegentlich „Entwickelungsmetaphysik" nannte, d.h. jenen Versuch, mit Hilfe des Gedankens eines unfehlbar sich vollziehenden Fortschrittes wie das Dasein überhaupt, so im besondern die menschlichen Dinge restlos zu begreifen, sei es nun, daß man sich an der Idee der Endlosigkeit dieses Fortschrittes berauscht, sei es daß man sich einen erreichten Idealzustand als Ziel der Bewegung denkt; jedenfalls ist es eine Betrachtungsweise, die dieser menschlichen Kulturwirklichkeit einen letzten und absoluten Wert zuschreibt. Siebeck zeigt wie diese Betrachtungsweise, weit entfernt, eine einfache Wiedergabe

des wirklichen Tatbestandes zu sein, vielmehr ein Glaube ist, der weder vor logischer, noch auch vor ethischer Kritik zu bestehen vermag. Er „macht dem Herzen seiner Vertreter mehr Ehre als der Konsequenz ihres logischen Denkens". Vielmehr, jener Fortschritt ist uns gegeben als Aufgabe. Die Frage, wie weit es das Kulturleben in seiner ferneren Zukunft bringen wird, ist unbeantwortbar; sie kann bei dieser praktisch-ethischen Fassung des Fortschrittgedankens aber auch außer Betracht bleiben. Vielmehr ist dies das Entscheidende, was jeweilen als Aufgabe und bestimmte Forderung an die einzelne Persönlichkeit herantritt.

Die Ausführungen dieses ersten Artikels sind die grundlegenden. Die beiden anderen Abhandlungen bringen eine Einzeichnung dieser recht verstandenen Eigenart des Menschheitsfortschrittes in das Ganze der Daseinsentwickelung und eine Auseinandersetzung mit den Hemmungen und Gefährdungen, welche vom Naturzusammenhange her die geistige Leistung in ihrem Fortgang und Bestand bedrohen. Gerade hier zeigt sich nun, wie sich bei dieser Fassung des Fortschrittsgedankens Vorstellungen von einem Überweltlichen einstellen müssen, die in der Richtung des religiösen Glaubens liegen. Die Nüchternheit der Erwägungen und die Behutsamkeit der Folgerungen berührt in diesem Zusammenhang ganz besonders wohltuend.

In unseren Tagen ist jene Art des Fortschritts- und Entwickelungsglaubens, welche Siebeck bekämpft, noch eine geistige Macht. Um so wertvoller ist jeder Nachweis dessen, wie sehr hier alles wirklichkeitsfern und illusionär ist; und jeder Versuch, etwas Besseres an die Stelle zu setzen, das der Realität des menschlichen Kulturdaseins mehr gerecht wird, ist mit Freuden zu begrüßen. Wer nicht weitherrschenden Schlagwörtern folgen, vielmehr den Daseinsproblemen selbst innerlich nahe kommen und nachdenken will, dem sei die Siebeck'sche Schrift empfohlen. Sie stellt allerdings manche Anforderung — der Stil ist nicht überall leicht —; die Mühe wird aber wohl belohnt werden. Th. Steinmann.

Aus der verlornen Kirche. Religiöse Lieder und Gedichte für das deutsche Haus. Gesammelt von Rudolf Günther. Mit Zeichnungen von L. von Schlieben. Heilbronn, Eugen Salzer. 1907. Geb. 3 Mk.

Als ich vor Jahren einmal in Conrad Ferdinand Meyers Gedichten las, stieg mir bei dem kurzen „In Harmesnächten" der Gedanke auf: wie lohnte sich doch eine Blütenlese religiöser Lyrik bei unseren modernen Dichtern. Das könnte ein rechtes gutes und starkes Buch werden; zu dem griffe wohl in Stunden der Sammlung auch, wem die spezifisch kirchliche religiöse Lyrik, sei es aus Gründen des Geschmacks, sei es aus Gründen des innersten Erlebens, allzu fern und fremd ist. Es müßte nur, wer solche Sammlung unternähme, bei der Auswahl nicht ängstlich der hergebrachten religiösen Vorstellungswelt nachfragen, wo und wieweit diese hier oder dort an- und aufklingt, sondern darauf käme es an, die Töne wirklicher selbsterlebter Frömmigkeit herauszuhören, suchender oder besitzender, auch wenn in jenen Gedichten die Worte Gott, Seele, Jenseits garnicht vorkommen sollten. Es würde in solche Sammlung auch alles das aufzunehmen sein, was an irgend einem Punkte einer starken Empfindung für die Geheimnistiefe des Daseins Ausdruck gibt; denn darin lebt mehr wirkliche Religion als in mancher formenschönen Verwendung überlieferter religiöser Vorstellungen.

Die Sammlung religiöser Lyrik, welche R. Günther unter dem Titel: „Aus

der verlornen Kirche" (nach dem Uhland'schen Gedicht) veranstaltet hat, ist um einige Töne kirchlicher ausgefallen. Es ist auch einiges mit hinein geraten, das wohl von Religion redet, sich mir aber nicht als Erlebtes aufzwingt (z.B. Grotthuß: Ein Traum im Allerheiligsten oder die eine Probe von Bierbaum). Gelegentlich ist auch das Thema nicht wirklich religiös und nur ein Verstellungsanklang vorhanden. Die Anthologie scheint mir auch etwas zu umfassend: neben Modernem stehen Volkslieder, einige Kirchenlieder, 1.Kor.13, einige Psalmen und Prophetenstellen, selbst ein babylonisches Gebet und ein ägyptischer Hymnus. Mit Recht kann man besonders dem Letzten gegenüber fragen: warum aus dem unendlich vielen gerade dieses? Gewiß ist ein solcher religiöser Zusammenklang über die Jahrtausende hin etwas Schönes. Besonders hat auch die Einreihung des durch kirchlichen Gebrauch herausgesonderten unter andere Frömmigkeitsäußerung etwas für sich. Wäre es aber nicht doch besser gewesen, den Kreis in dieser Hinsicht enger zu ziehen? Am zahlreichsten vertreten sind in der Sammlung Annette von Droste-Hülshoff und Gustav Schüler; stark vertreten sind auch Hebbel, dann Goethe und weiter Avenarius, Eichendorff, Paul de Lagarde und Philippi; es schließen sich an Greif, Geibel, Mörike und Rückert; auch Spitteler begegnet uns einige mal, sowie Falke, Langewiesche, Polenz u. A. Daß C. F. Meyer nicht mehr zu Worte kommt, hat seine besondern Gründe. Aber warum so wenig von Gottfried Keller? Und war bei Storm wirklich nichts zu finden?

Der Buchschmuck ist sehr verschiedenwertig, neben Ansprechendem allzu Subjektivistisches, namentlich in gelegentlicher Christusdarstellung. Der Preis ist sehr niedrig: 347 Seiten nett gebunden nur 3 Mk. So wird uns für wenig Geld eine große Auswahl von Wertvollem geboten. Bei der Fülle des Inhaltes wird sicher jeder nicht weniges finden, was ihm ein liebes Eigentum werden kann, oder schon ist.

Th. Steinmann.

O. Wittstock. Der sechste Tag. Aus den Briefen einer siebenbürgisch-sächsischen Lehrerin. Berlin, Karl Curtius, 1907. 3.–5. Tausend, geh. 1,80 Mk., geb. 2,50 Mk.

Ein Buch, das viel Anregendes bringt. Allerlei brennende Fragen unserer Zeit werden feinsinnig berührt: die Frauenfrage, die nationale Frage, Erziehungs-Fragen; in die eigenartigen Verhältnisse des Deutschtums in Siebenbürgen tun wir manchen Einblick — mehr und mehr konzentriert sich aber alles um den einen festen Punkt: was ist es um Jesus? welche Antwort gibt er dem religiösen Suchen und Fragen unserer Zeit?

Den Rahmen des Ganzen bildet der an äußeren Ereignissen arme Lebensgang einer siebenbürgisch-sächsischen Lehrerin, von ihr selbst in Briefen an eine Freundin erzählt. Also eine Art Tagebuchroman. Je innerlicher und persönlicher die erörterten Fragen sind, je größeren Raum allerlei Reflexionen einnehmen, um so mehr mochte sich diese Form der Einkleidung nahe legen. Man wird die Erzählung nur als Einkleidung nehmen müssen, wenn man das Ganze gerecht beurteilen will. Es ist nicht gelungen, alle Schwierigkeiten und Härten der mißlichen Form der Tagebucherzählung zu bemeistern; auch sonst mag manches Formale nicht befriedigen, z.B. der so ganz lehrhafte Dialog in der zweiten Hälfte. Darauf war es aber wohl kaum abgesehen. Der Ideeninhalt ist ganz und gar die Haupt-

sache. Wir begegnen aber auch Szenen von lebendiger Anschaulichkeit, namentlich im Anfang, auf siebenbürgener Boden. Hervorgehoben zu werden verdient auch die eindrückliche Eigenart der Ausdrucksweise.

Beinahe nicht zu vermeiden ist ein vergleichender Seitenblick auf Hilligenlei. Bei der Vielgelesenheit dieses Buches kann es ja leicht für alle in den Tendenzen irgendwie ähnliche Literatur als Orientierungspunkt dienen. Unter dem Gesichtspunkt der künstlerisch anschaulichen, eindrücklichen und lebendigen Gestaltung des Einzelnen lassen sich beide Bücher nicht vergleichen. Halten wir aber die beiden modernen und ganz menschlichen Jesusbilder neben einander, dann ist Wittstock der bei weitem originalere, tiefere und darum auch anregendere, wohl auch abgeklärtere — freilich, er redet viel aphoristisch. Dort hatte ich den Eindruck, daß uns einer etwas — sogar Prophetisches — sagen will, der, wie sehr es ihn zum reden innerlich drängt, eigentlich in dieser Sache nichts Originales zu sagen hat. Hier dagegen ist wirklich Etwas und z.T. sehr Eigenes, wozu es sich lohnt, Stellung zu nehmen. Th. Steinmann.

Wilhelm Winsch. Mein Christusbild. 20 Pfg. Paulinismus oder Christentum. 10 Pfg. War Jesus ein Nasiräer? 50 Pfg. Sämtlich Berlin, Max Breitkreuz.

Was sollen wir zu diesen Schriften sagen? Ein Apostel der Abstinenz predigt uns darin einen tolstoyschen, abstinenten und vegetarischen Christus. Er tut es mit viel Wärme und innerer Empfindung gegen Jesus, so wie er ihm aufgegangen ist. Und es ist gewiß interessant, daß auch dieses moderne Evangelium sich um Jesus bemüht. Der Verfasser aber meint, sich auf dem Boden wissenschaftlicher Untersuchung zu bewegen. Er „hat den unwiderleglichen Nachweis" geführt, daß Jesus Vegetarier und Abstinent war. Vielleicht hält er seine Konstruktion, daß die Abendmahlsfeier Jesu ein vegetarisches Symbol war, für ebenso unwiderleglich. Ich glaube gern an diese Unwiderleglichkeit, freilich nicht als eine wissenschaftliche, sondern nur als an eine ganz und gar subjektive des Verfassers, auf den sachliche Einwände nicht leicht Eindruck machen werden. Erklärt er doch, zur Beantwortung der Frage, ob Jesus Nasiräer war, sei nur der befähigt, „welcher selbst enthaltsam lebt und sich dadurch die nötige innere Erfahrung erwirbt. Wer das nicht tut, hat überhaupt kein Recht, in dieser Frage mitzureden." Einer Untersuchung, die von solchen Voraussetzungen ausgeht, rückt sich bekanntlich alles zurecht. Wir finden denn auch erstaunliche Proben der Art. Einmal freilich nimmt der Verfasser eine solche Kühnheit zurück. So wird mit ihm vielleicht doch zu reden sein. Eine wirkliche Förderung religiöser Vertiefung des modernen Geisteslebens kann ich mir aber von solcher Art Versuch „Jesus wider mitten hinein in unser tägliches Leben zu stellen", nicht versprechen. Doch beabsichtigen wir uns gelegentlich mit diesem ganzen modernen Sektenwesen etwas eingehender zu beschäftigen. Th. Steinmann.

Leopold Ziegler, (Karlsruhe). Das Wesen der Kultur. Leipzig-Jena, 1905. Verlag Eugen Diederichs. 191 S. (Mk. 4.—.)

Uns ist der Verfasser durch sein schönes Buch über den abendländischen Rationalismus und den Eros aufs beste bekannt. Aber auch hier in dieser (früheren) Arbeit tritt uns ein durch und durch selbständiger Denker entgegen, der in der Tat wirksame und originäre Ideen hat. Ziegler will das Wirken des Kulturgeistes

untersuchen und nachweisen, wie eigentlich die Geschichte des Ichs und des Bewußtseins mit „Kultur" identisch sei. „Die Kultur ist die gemeinsame Wirklichkeitsgestaltung Dessen mit Bewußtsein, was die Natur allenthalben unbewußt vollbringt: die Realisation des objektiven Gattungszweckes. Der Mensch unterscheidet sich nur noch darin vom Naturwesen, daß er die Idee seiner Menschheit erweitert zu dem Sein einer metaphysischen, die Welt umspannenden Idee, daß er in dem Wesen des Menschen das Wesen Gottes begreifen darf, welches alle einzelnen Ideen in sich befaßt. Alle Kultur sollte so sein, wie sie von der Natur vollendet worden wäre, wenn diese Bewußtsein hätte: d.h. einzig von dem waltenden Zweck geformt, dessen Inhalt die Selbstbefreiung ist" . . . . In diesen Leitideen von Neuheit und Fülle scheint mir der Kern des ganzen Buches zu liegen; an ihnen ranken sich die feinen Auseinandersetzungen und Beweise, die Kritik der Zivilisation und Natur, wie auch alles dessen, was das geschichtliche Leben reich und wichtig gestaltet, was die herrlichsten und reifsten „Sichtbarwerdungen" und Kundgebungen hervorgebracht hat und was vom Kulturgeist unter Rassen und Völkern die Genies zeugte. Immer und überall betont Ziegler, daß eine Wertung der Kultur nur dann möglich sei, wenn man sie auf ihren Höhepunkten begreift und wenn man einsehen lernt, wie doch alle wahre Kultur die Natur in sich aufnehmen muß, vorausgesetzt, daß ihre Sittlichkeit weit genug ist, um mit den letzten Gesetzen der Natur in Einklang zu stehen. Daß hierbei — d.h. bei dieser Aufnahme der Natur durch die Kultur — die Natur in ihrer existierenden Form vernichtet wird und die unbewußte Eigenzweckhaftigkeit verliert, gilt dem Verfasser als sicher. Er meint das sehr geistreich: es werde die Form der Natürlichkeit zerstört, um dem Geiste der Natürlichkeit zum Leben zu verhelfen.

Leopold Ziegler führt auch in diesem gedankenreichen Buche eine feine und vornehme Sprache, die selbst akut Abstraktes fühlbar macht. Ich hoffe an anderer Stelle nochmals auf diese interessante Studie zurückzukommen.

Wien. Franz Strunz.

Eingesandte Bücher.

Ludw. Goldschmidt, Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gotha, Thienemann. 1904. —.80.

—, Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kantausgabe der k. preuß. Akademie der Wiss. Ebda. 1905. 2.40.

—, Baumanns Anti-Kant. Ebda. 1906. 2.80.

—, Kant und Häckel. Freiheit und Notwendigkeit. Nebst e. Replik an J. Baumann. Ebda. 1906. 3.—.

Heinr. Romundt, Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre. Gotha, Thienemann, 1903. 4.—

—, Kants Kritik der reinen Vernunft, abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Eine Vorübung für krit. Philosophie. Ebda. 1905. 2.—.

—, Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang. Ebda. 1906. 2.40.

8. **Jahrbüchlein der Gustav-Glogau-Gesellschaft.** Geschäftsstelle Pastor La Roche, Golzow. 1906. —.40.

Frz. Strunz, Johann Baptist van Helmont (1577–1644). Ein Beitrag zur Gesch. der Naturwiss. Wien, Deuticke, 1907. 2.80.

Paul Deussen, Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-Parvan-Bhagavadgîtâ-Mokshadharma-Anugîtâ. In Gemeinsch. mit Dr. Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, Brockhaus, 1906. 22.–, geb. 24.50.

Br. Bauch, Luther und Kant. Berlin, Reuther u. Reichardt, 1904. 4.—.

Henry D. Thoreau, Walden oder Leben in den Wäldern. Jena, Diederichs.

L. Weis, Immanuel Kant. 1. Bd. der Ewigkeits-Fragen im Lichte großer Denker, herausgeg. von Dr. phil. E. Dennert. Hamburg. Agentur des Rauhen Hauses. 1906. kart. 1.90.

P. Wernle, Paulus Gerhardt. (Volksbücher IV, 2.) Tübingen, J. Mohr, 1907.

R. Knopf, Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums. (Volksbücher I, 13.) Ebda. 1907. Jedes Heft geh. —.50, kart. —.75, geb. 1.50.

W. Kinkel, Vom Sein und von der Seele. Gedanken eines Idealisten. Gießen, Töpelmann, 1906. Geb. 2.—.

Joh. Müller, Hemmungen des Lebens. München, Beck, 1907. Geb. 3.—.

—, Vom Leben und vom Sterben. Ebda. 1907. Geb. 1.—.

Ludwig v. Schlözer, Inneres Leben. 2. verm. Auflage. Ebda. 1907. Geb. 1.50.

J. G. Cordes, Zum Kampf um die Weltanschauung. Ebda. 1907. Geb. 1.—.

Johanna Pirscher, Wachstum. Ebda. 1906. Leicht geb. 1.20.

K. Girgensohn, Zwölf Reden über die christliche Religion. Ebda. 1906. Geb. 4.—.

Psalmen des Westens. Aus dem Engl. frei übertragen. Berlin, Curtius, 1907. 2.—, geb. 2.50, 3.50 und 5.—.

Th. Simon, Entwicklung und Offenbarung. Berlin, Trowitzsch u. Sohn. 1907. 2.40.

K. Beth, Die Moderne und die Prinzipien der Theologie. Ebda. 1907. 5.50.

G. Rost, Das Gewissen und das sittliche Grundgesetz. Stade, Pockwitz, 1906. 1.—.

Karl Walcker, Die religiösen und politischen Entwickelungstendenzen der Kulturwelt. Sondershausen, Eupel, 1907. 1.50.

P. Köthner, Aus der Chemie des Ungreifbaren. Ein Blick in d. Werkstätten med. Forschung. Osterwieck, Zickefeldt, 1907.

Heinr. Pudor, Ihr jungen Mädchen. Berlin, Pudor, 1907.

Der Begriff des Glaubens.

Von Ernst Troeltsch.

1) Der Glaube als das Ganze der christlichen Religiosität.

Das Wort „Glaube" gehört zu den vieldeutigsten und mißverständlichsten Worten des religiösen Sprachschatzes und der aus ihm hervorgegangenen theologischen Begriffsbildung. Im gewöhnlichen Sinne bedeutet es die Vorstellungswelt einer Religion, die von dem Frommen geglaubt d.h. als gegenwärtige, vergangene oder kommende Wirklichkeit betrachtet wird. Dabei wird diese Vorstellungswelt um ihrer Bedeutung willen gerne unberührt und unverändert erhalten und auf unantastbare Autoritäten zurückgeführt, wie sie denn auch in der Tat ihren Ausgangspunkt meist von bestimmten mit besonderer Autorität betrachteten Punkten wie z.B. Offenbarungen, Inspirationen, Propheten, Kultlegenden, Priestertraditionen, Geheimüberlieferungen, Stiftungen nimmt. Daher kommen alle die gangbaren Auffassungen des Glaubens, wonach er ein Fürwahrhalten ist und dies Fürwahrhalten wesentlich auf Tradition, Autorität und Gemeinsamkeit der Überzeugungen gründet.

Allein daß sich damit der Sinn des Wortes nicht erschöpft, das zeigt nun doch auch derselbe populäre Sprachgebrauch, der unter Glaube und Gläubigkeit, Glaubenskraft, Glaubenszuversicht eine religiöse Gesamthaltung der Seele, eine willige Hingabe an Gott und ein Sicherfüllenlassen von Gott, versteht; hier ist dann der Glaube einerlei mit der Religion selbst.

Eine solche Bedeutung des Wortes und mit ihr ein religiöses Moment steckt auch im Verhalten gegen nicht direkt und eigentlich religiöse Objekte, man glaubt an das Vaterland, an die Menschheit, an einen Menschen, an sich selbst. Man kann in der Tat zweifeln, ob es wohlgetan ist, beide Dinge mit demselben Worte zu bezeichnen und ob man nicht besser unter Glaube bestimmt das Erkenntnismoment der Religion versteht, während man die Totalität der subjektiven Religiosität besser als „Frömmigkeit" bezeichnet. Die Frömmigkeit wäre dann der weitere Begriff, innerhalb dessen der Glaube das die Frömmigkeit mit bestimmende Erkenntnismoment wäre. Man kann weiter darauf hinweisen, daß der größte Teil der außerchristlichen Frömmigkeit diese Unterscheidung vollzieht und auch sprachlich festhält. Hier ist überall der Glaube als Erkenntnismoment der Mythos, zu dem die praktische Religion als Kultus und weiterhin als pietas oder Eusebie, als fromme, auf Gott achtende und auch sonst in allen Beziehungen das „Heilige" respektierende Gesinnung hinzukommt; oder es wird die spekulative Erkenntnis oder Gnosis

von der praktischen Betätigung und Stimmung oder auch der Ethik unterschieden.

Gleichwohl aber hat es doch seinen tiefen und guten Sinn, wenn das Christentum, vor allem in der Sprache des Paulus und der Reformatoren, beides in eins zieht. Das bringt dann die besondere Eigentümlichkeit des Christentums zum Ausdruck, daß sein Mythos und seine Gnosis nur religiösen Wert haben als Bewirker praktisch-religiöser und ethischer Gesinnung und daß seine Religiosität nicht auf Kult und Riten, sondern auf eine den Willen bestimmende Gotteserkenntnis oder vielmehr auf die in dieser Erkenntnis sich vollziehende innere Wesens- und Willenseinigung mit Gott gerichtet ist. Dabei ist dann diese Erkenntnis auf das praktisch-religiös Bedeutsame gerichtet. Seine Frömmigkeit ist Glaube, und sein Glaube ist Frömmigkeit.

Freilich kann man derartiges auch an der prophetischen Religion Israels, der Mutterreligion des Christentums, schon feststellen; auch der von beiden nicht bloß am Anfang vielfach beeinflußte Islam führt gelegentlich zu solchen Auffassungen; ja ein scharfes Auge wird Ansätze zu dieser Zusammenziehung auch sonst vielfach aus der inneren Dialektik des religiösen Gedankens hervorgehen sehen. Aber prinzipiell zu Grunde gelegt ist dieser Sachverhalt doch nur im Christentum, das in seinem rein persönlich-ethischen Gottesbegriff auch allein dazu die vollständige Nötigung enthält, freilich aber auch seinerseits in der wirklichen Geschichte diese Nötigung keineswegs streng festgehalten hat. Immerhin aber hat das Christentum in seinen klassischen Äußerungen den Glauben so rein aus allen Verstecken in allen nicht unmittelbar auf Gott gehenden Beziehungen herausgezogen und die ganze Religiosität in Denken und Kultus so rein auf die Gewinnung und Behauptung eines Glaubensverhältnisses zu dem allein religiösen Objekt, dem heiligen Gnadenwillen Gottes, gesammelt, daß in ihm Glaube und Frömmigkeit, Erkenntnis und Herzensstellung, Kultus und persönliche Wesenshingabe, Gnosis und Ethik prinzipiell zusammenfallen und eines das andere bedingt und beweist. Die Sonderart des Christentums unter den Religionen kommt darin zum Ausdruck, der Durchbruch der reinen ethischen Religiosität; es kennt nur eine Erkenntnis, die praktischen religiös-ethischen Wert hat und die an diesem Wert sich bezeugt, und es kennt nur eine Praxis, die aus reiner Gotteserkenntnis hervorgeht. Nicht die Buntheit eines interessanten, weithin wuchernden und in Wissenschaft übergehenden Mythos, auch nicht die autoritative Gewalt von Kirchendogmen, sondern ein möglichst einfacher, das praktische Erlebnis des Erhebung zu Gott ausdrückender und auf innere Selbstgewißheit zurückführender Gedanke stellt sich als sein immer wieder durchbrechender Kern dar.

Insofern behält das Wort Glaube doch seine weitschichtige Bedeutung.

Es bedeutet die besondere christliche Religiosität, eine möglichst aus reiner religiöser Erkenntnis hervorgehende Willens- und Wesenshingabe an Gott zum Zweck praktischer Auswirkung dieser Erkenntnis. Insofern muß im Christentum das Wort „Glaube" doch zur Bezeichnung der Gesamtheit der Religiosität festgehalten werden, wenn auch freilich am Glauben in erster Linie das Erkenntnismoment in Betracht kommt. Als solches das praktische Ganze der Religion bedingendes und durch es wieder bedingtes Erkenntnismoment ist der Glaube zunächst psychologisch zu analysieren.

2) Der Glaube als das Erkenntnismoment der Religion.

Unter diesen Umständen bedeutet der „Glaube" als eigenartig christliches Wort das Erkenntnismoment der christlichen Frömmigkeit mit starker Betonung seiner praktisch-religiösen Bedingtheit.

Wie alle Religion unter dem Eindruck der religiösen Abhängigkeit des Menschen von den göttlichen Mächten und unter unwillkürlicher Verkürzung des menschlichen Anteils an der Bildung der Glaubensgedanken ihre Religiosität und ihren Glauben als etwas von Gott Gewirktes und Gestiftetes betrachtet, so betrachten die höchsten und umfassendsten Religionsstufen und unter ihnen ganz besonders das Christentum diese Gotteswirkung und Stiftung nicht als etwas in jedem Individuum spontan Neu-Erfolgendes, sondern als etwas in der Grundlegung allen Individuen gemeinsam Gegebenes und zur Aneignung bestimmtes. Je reicher und stärker der religiöse Ideengehalt und die Fülle der praktischen Antriebe werden, um so mehr geht die Tätigkeit des Individuums im Aneignen und Nachleben auf und um so geringere Spontanität verbleibt ihr. So haftet auf dieser Stufe auch das Erkenntnismoment an der Aneignung des allen gemeinsam und grundlegend Gegebenen. Als solches geht es zurück auf die Offenbarung, und ist es in erster Linie Glaube an die grundlegende Offenbarung.

Aber das bedeutet nun nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Überlieferung und der überlieferten Lehre, sondern, da die Offenbarung selbst nichts andres ist als eine gesteigerte, das Durchschnittsmaß überragende und ihre Kraft ausstrahlende Gläubigkeit, so ist mit dem bloßen Anschluß an die Offenbarung der Glaube als Erkenntnisweise noch keineswegs verstanden. Vielmehr ist er nun selbst erst an dieser Offenbarung als heroischer und grundlegender Gläubigkeit zu analysieren.

Die Offenbarung ist die produktive und originale Erscheinung neuer religiöser Kraft oder Lebenserhöhung, die als ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung sich darstellt und von ihrem Träger aus ihre Kräfte mitteilt. Aber ein solches neues oder überwiegend neues Ganzes stellt sich für den Offenbarungsträger selbst in einer Fülle neuer Gesichte und Vorstellungen über Gott, Welt und Mensch und über die göttlichen Ziele mit beiden dar. In diesen Vorstellungen ist völlig naiv die Phantasie tätig, die dem intuitiv erfaßten religiösen Lebensganzen einen naiv künst-

lerischen, Altes und Neues vereinigenden Ausdruck gibt. Es ist die Produktion des Mythos, der zu jeder Religion gehört, und der bei einer solchen rein persönlich-geistig-ethischen Religion sich als die Vorstellungsverkörperung Gottes und seiner Ziele mit Welt und Menschen sowie als Bild von der besonderen Sendung des Offenbarungsträgers darstellt. Es ist eine höhere Stufe des Mythos, auf der er wesentlich nur dem ethisch-religiösen Gedanken Ausdruck verleiht. Man könnte dafür auch das Wort „Symbol" gebrauchen, darf aber dann nicht vergessen, daß für den produktiven Genius selbst sein Mythos in der Hauptsache naiv geschaute Wirklichkeit ist, daß die Bezeichnung als „Symbol" erst einer den Mythos kritisch betrachtenden wissenschaftlichen Denkweise angehört.

So gehören der Heros und der Mythos zur spezifischen Erkenntnisweise des Glaubens dieser Religionsstufe, der Heros als Zentrum neu ausstrahlender religiöser Kräfte und der Mythos als der in erster Linie von dem Heros selbst geformte Vorstellungsausdruck für das in ihm lebende religiöse Ganze. Der vertrauensvolle und hingebende Anschluß an das in dem Heros erschienene religiöse Ganze ist der Glaube an ihn selbst und an die an ihm gegebene religiöse Idee und stellt sich dar als Übernahme seiner religiösen Vorstellungswelt, durch deren Vermittelung seine Religiosität übertragen wird.

Dazu fügt dann das religiöse Leben und Denken der Gläubigen eine stets wachsende, Altes zurückdrängende und Neues betonende Vorstellungsbildung, vor allem eine religiöse Verherrlichung des Offenbarungsträgers selbst, dessen Person und Autorität ja zunächst das einzige einigende Band, der Grund des Zusammentritts zu einer neuen Religionsgemeinschaft ist. Aus ihrer Verherrlichung und der Begründung dieser Verherrlichung entsteht die neue Glaubenslehre, aus der Beziehung auf sie der neue Kult. Das in ihr enthaltene und durch sie wirkende neue religiöse Lebensganze wirkt dann ganz von selbst mit alledem, und, indem es hiermit gesichert wird, bedarf es nur nebenher besonderer Formulierung und Begründung, bis dann auch dieses und sein Vorstellungsausdruck zum Gegenstand der Darlegung, Begründung und Erweiterung werden. Eine wesentlich auf die ethisch-persönlichen Lebenswerte und auf die Beziehung Gottes zu ihnen ausgehende Religion braucht zunächst nicht mehr als den Glauben an die Person des Heros, in dem der Anschluß an die in ihm verkörperte Erkenntniswelt von selbst gegeben ist; und auch bei allen späteren Wandelungen ist doch die Beziehung auf den Heros und die in ihm gegebene grundlegende Vorstellungswelt dasjenige, worin der Glaube seine Identität mit sich behauptet.

So ist der Glaube eine von dem geschichtlich-persönlichen Eindrucke ausgehende mythisch-symbolisch-praktische, eigenartig religiöse Denk- und Erkenntnisweise, die an den Mythos glaubt um der von ihm übermittelten

praktisch-religiösen Kräfte wissen und die diese Kräfte nur auszusprechen, zu vergegenständlichen und mitzuteilen weiß durch den Mythos. Dabei wird bald mehr das mythische Ausdrucksmittel betont und bald mehr der praktisch-religiöse Gehalt, bald mehr das erste bis zur Ertötung des zweiten verhärtet, bald mehr der zweite bis zur Auflösung des ersten verflüssigt.

Geboren werden die Anfänge solchen Glaubens nur bei naiven Menschen und bei naiven Volksschichten, befestigt wird er durch Autorität und Überlieferung. Wo er aber aus den Breiten des naiven populären Lebens, in denen allein er entsteht und die erste Form gewinnt, emporsteigt in die Sphären wissenschaftlicher Bildung, da wird er dann wissenschaftlich bekämpft und wissenschaftlich verteidigt, und so wird dann aus dem Glauben und der Massenüberzeugung die Theologie als Verbindung des naiven religiösen Mythos mit den allgemeinen Begriffen der Wissenschaft. Hierbei faßt die Theologie zunächst den Glauben als das, was er im bisherigen Medium geworden ist, als ein autoritatives übernatürlich bezeugtes und mitgeteiltes Wissen und vereinbart dies übernatürliche Wissen, soweit als möglich, mit dem geltenden natürlichen oder wissenschaftlichen Wissen; sie wird rationalistisch, wo sie diese Vereinerleiung restlos vollziehen zu können glaubt, und supranaturalistisch, wo sie einen Rest als dem natürlichen begrifflichen Wissen unzugänglich anerkennt. In diesen Kämpfen reagiert dann aber immer wieder die praktisch-religiöse Natur des Glaubens, dem es nicht auf das Wissen, sondern auf den dadurch vermittelten ethisch-religiösen Lebensgehalt ankommt und die daher den Glauben immer stärker vom eigentlichen Wissen als besondere religiöse Erkenntnisweise trennt. So kommt es schließlich zu einer psychologischen Analyse des Glaubens, in der der hier beschriebene mythisch-symbolisch-praktische Charakter des Glaubens als seine besondere psychologische Natur erkannt und damit sein wesentlicher Unterschied vom eigentlichen Wissen als der allgemeinbegrifflichen Verarbeitung der Erfahrung zu beweisbar gültigen Erkenntnissen oder als der Bildung einer abstrakt begrifflichen Deduktion des Wirklichen aus einem allgemeinsten Grundprinzip herausgestellt wird.

Es kommt eben damit dann auch zu einer Schematisierung der historisch-psychologischen Bildung und Entwickelung des Glaubens, wie sie mit der bisherigen Darstellung gegeben ist. Die Glaubensreligionen heben sich von den überwiegend kultischen und mythisch-welterklärenden ab durch die Bedeutung des religiösen Heros und die Kristallisierung ihres Mythos um die in diesen Persönlichkeiten erschlossenen praktischen ethisch-religiösen Werte. Es gilt das in erster Linie vom Christentum im Ganzen und von den einzelnen in seiner Mitte sich bildenden Sonderkreisen, seinen Heiligen und Reformatoren. Aber es gilt auch vom Mosaismus und Prophetismus, auch vom Islam und wird in den Ansätzen bei allen Bildungen religiöser Kreise

nachweisbar sein, die wesentlich die Religion auf eine Innerlichkeit persönlichen Lebens hinauszuführen streben. Auch wo sie dabei stark in philosophische Betrachtungen hinübergreifen, wird ihre religiöse Kraft gerade immer an dem mythischen und persönlichen Gehalte hängen, wie dies der Platonismus deutlich zeigte. Immerhin aber hebt sich aus alledem das Christentum charakteristisch heraus als eigentlichste Glaubensreligion.

3) Der Erkenntniswert des Glaubens.

Alles hängt daran, ob der so psychologisch anschaulich gemachte Glaube auch einen eigenartigen und selbständigen Erkenntniswert hat. Das wird bestritten von den Positivisten, die diese Analyse anerkennen, aber ebendeshalb in ihm nur einen Nachhall der unsachlichen, von menschlichen Wünschen und unwillkürlicher Poesie hervorgebrachten primitiven Phantasietätigkeit sehen; wie diese Phantasie aus allen andern Erkenntnissen vertrieben sei, so sei sie auch aus ihrem letzten Schlupfwinkel, der Religion, zu vertreiben und rein der Dichtung zu übergeben, womit dann jeder Erkenntniswert des Glaubens und der Religion überhaupt erledigt ist. Es wird auch bestritten von den spekulativ-rationalistischen Religionsphilosophen, die eine wahre Erkenntnis gewährende Religion nur in einem rationell notwendigen und gültigen Begriff über Einheit und Wesen der Welt anerkennen können und dem Mythos der Volksreligion nur soweit Wahrheit zugestehen, als er von glücklichem Instinkt getrieben dieser Idee nahe kommt, was in Wahrheit auf die Erledigung der geschichtlich positiven Religion zu Gunsten einer allgemeinbegrifflichen hinauskommt.

Gegen die ersten ist zu erwidern, daß in der psychologischen Unzerstörbarkeit der Religion auch in der Tat ein rationaler apriorischer Gültigkeitszwang zum Ausdruck kommt, den das religiöse Gefühl als Verpflichtung empfindet und der sich nicht in bloße Gewöhnung und Anzüchtung auflösen läßt, daß aber dann, wenn die innere Macht und Notwendigkeit des religiösen Lebens nicht zu bestreiten und nicht zu beseitigen ist, auch der es verkörpernden Phantasie ein Wahrheitsmoment zukommen müsse, wie denn überhaupt der Positivismus den Erkenntniswert der Phantasie unterschätzt.

Gegen die zweiten ist zu erwidern: daß bei der Unerkennbarkeit der letzten Gründe und des Weltzusammenhangs durch allgemeine Begriffe jeder angebliche rationelle Begriff von Gott und Welt in Wahrheit selbst ein der Religion entlehntes und starke mythische Elemente zurückbehaltendes Phantasiebild sei; daß daher die Anerkennung der Religion auch immer die Anerkennung der Glaubens-Phantasie oder des Mythos als eines spezifischen Erkenntnisweges sei; daß die apriorische Rationalität und Gültigkeit der Religion nicht in einem in ihr enthaltenen allgemeinsten Weltbegriff, sondern nur in dem der Religion mit Logik, Ethos und Kunst formal gemeinsamen, inneren Notwendigkeitsgefühl beruhe, und daß

solche religiöse Mächte und Vorstellungswelten daher nichts Abstrakt-Allgemeines, sondern von starken Erregungszentren ausgehende konkrete Lebensmächte seien; und diese Mächte streben erst in der Auseinandersetzung der verschiedenen geschichtlichen Religionen und in der Ausgleichung mit den außerreligiösen Werten nach allgemeingültiger Gestalt, ohne diese bei der Kompliziertheit und Unfertigkeit der menschlichen Dinge je voll erreichen zu können.

Die Glaubenserkenntnis hat eine eigene auf ihre praktische Unentbehrlichkeit und auf ein inneres Verpflichtungsgefühl begründete Gewißheit und bezieht sich auf das Ganze einer durch Tat und Willen wesentlich zu ergreifenden seelischen Gesamtkraft, die bei der religiösen Unkräftigkeit der großen Masse der Menschen von starken religiösen Individuen ausstrahlt. Andrerseits ist diese Glaubenserkenntnis, sofern sie sich auf das Übersinnliche und wissenschaftlich-exakt überhaupt nicht Erfaßbare bezieht und ihrerseits selbst der Wissenschaft den Gedanken absoluter Wirklichkeiten, Wahrheiten und Werte erst gibt, keine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern in ihrem Grundgehalt eine spezifisch religiöse und in ihren Vorstellungselementen eine künstlerisch-symbolische. Der Erkenntniswert des Glaubens liegt in der praktischen Bewältigung des Lebensrätsels durch Erfassung einer praktisch sich bezeugenden erlösenden Macht der Gottesgemeinschaft; aber diese Erkenntnis vermag sich nur auszudrücken in mythisch-poetisch-symbolischen Formen, die noch so sehr wissenschaftlich gereinigt werden können, die aber auch in der höchsten Sublimierung immer Mythos bleiben und nie zur Erkenntnis aus allgemeinen Begriffen werden. Die Theologie bleibt daher auch immer ihrem Wesen nach eine Verbindung von Wissenschaft und Mythos; und, wenn sie das nicht mehr in der alten Weise einer Nebeneinanderstellung des „übernatürlich" geoffenbarten Wissens und einer „natürlichen" Erkenntnis tut, so muß sie es in der neuen Weise einer Sicherstellung der auf die letzte religiöse Wahrheit gehenden praktisch-symbolischen Erkenntnisweise neben den auf die Erfahrung gehenden exakt-wissenschaftlichen Erkenntnisweisen tun. Das aber geschieht durch Psychologie und Erkenntnistheorie, welche letztere immer ein Moment der Metaphysik in sich enthält.

4) Glaubenserkenntnis und wissenschaftliche Erkenntnis.

Damit bleibt aber auch allerdings eine Einwirkung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die Glaubenserkenntnis, und es ist die Frage, welcher Art diese Einwirkung ist. Hiervon ist die erste und nächste Sphäre wissenschaftlicher Einwirkung mit dem Bisherigen schon beschrieben. Sie besteht darin, daß der Glaube selbst zum Gegenstand einer psychologisch-erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung gemacht wird und daß die verschiedenen Glaubensweisen gegeneinander geschichtsphilosophisch abgestuft werden. Das Nähere gehört hier der Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie an.

Aber auch wenn hierbei die Höchstgeltung der christlichen Glaubensweise sich ergibt, so bleiben doch die Einwirkungen der exakt-wissenschaftlichen Erkenntnisse und des sich darauf aufbauenden wissenschaftlichen Weltbildes auf die Vorstellungswelt des Glaubens. Diese Einwirkung wird eine doppelte sein. Einmal wird der Glaube seinen Mythos beständig dem wissenschaftlichen Weltbild anpassen und beseitigen oder umdeuten, was diesem wesentlich widerspricht. Das geht freilich nur bis zu gewissen Grenzen; wenn der Mythos hierbei überhaupt total aufgelöst wird, dann wird eben damit auch die in ihm verkörperte religiöse Substanz sich auflösen; das ist dann der Übergang zu Neubildungen der Religion. Andrerseits wird der Glaube das neue Weltbild innerlich verarbeiten und aus ihm neue religiöse Motive mit entsprechenden neuen mythischen Verkörperungen aufnehmen, wie das die Mehrzahl der Welten, die Unendlichkeit des Weltprozesses, der Zusammenhang der Lebewesen usw. auch tatsächlich mit sich gebracht haben. Auch das geht nur bis zu einer gewissen Grenze; wenn der Glaube von neuen Glaubensmotiven und Mythen völlig überwuchert wird, dann ist er auf diesem Wege erstickt und auch so frei geworden für völlige Neubildungen.

Diese Auseinandersetzung ist die eigentlichste Aufgabe der heutigen Glaubenslehre. Ob dabei der christliche Glaube etwa einerseits aufgelöst oder andrerseits von neuen Motiven verwandelt sei, das zu entscheiden ist das Gegenwartsproblem der Theologie. Dieses kann hier nicht gelöst werden. Hier muß es genügen, die Überzeugung auszusprechen, daß die religiöse Grundkraft des Christentums — der Glaube an die Vereinigung mit Gott zur gotterfüllten, Sünde und Weltleid in der Gnadengewißheit überwindenden Persönlichkeit und Persönlichkeitsgemeinschaft — in alledem völlig unerschüttert und wirkungskräftig erhalten geblieben ist.

Neben dieser Beeinflussung des Glaubens durch die Wissenschaft bleibt dann aber auch ebenso wichtig anzuerkennen die umgekehrte Beeinflussung der Wissenschaft durch den Glauben. Einmal ist jede Überzeugung von geltenden letzten Wahrheiten, jede Überzeugung von dem Bestand einer unbedingten letzten gültigen nur etwa dem Menschen nicht voll erreichbaren Wahrheit und jede Überzeugung von letzten unbedingten gelten sollenden Werten der Wirklichkeit, denen das menschliche Suchen sich annähert, ein Glaube, dessen religiöse Natur sich dem Denker oft verbirgt, der aber darum doch religiöser Natur ist. Insofern reicht der Glaube sogar bis in die Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften, die an sich von ihm völlig unabhängig sind und eigenen Gesetzen folgen. Ein solcher Glaube ist eine auf Wahrheit und Giltigkeit und damit auf das Absolute gerichtete seelische Gesamthaltung, die, sobald sie sich selbst über sich ausspricht, auch die mythische Form nicht völlig umgehen kann.

Aber neben dieser indirekten steht auch noch eine direkte Wirkung des Glaubens auf die Wissenschaft überall da, wo diese von den exakten

Erfahrungswissenschaften aufsteigt zu Gesamtbildern der Welt, des Weltwirkens und des Weltwertes. Die hierfür entscheidenden Positionen sind immer Glaubenspositionen, seelische Gesamthaltungen gegen das Ganze des Daseins, die sich auch immer in irgend einer Weise mythisch-künstlerisch aussprechen, sei es nun, daß sie von einer der geschichtlichen Religionen beeinflußt sind, sei es, daß sie eigenen spontanen religiösen Stellungnahmen entspringen oder daß sie sich ihren religiösen Charakter überhaupt zu verbergen suchen. Die Meinung, in solchen Fällen eine rein wissenschaftliche Position einzunehmen, ist dann stets eine Selbsttäuschung oder bedeutet nur den Gegensatz gegen eine herrschende Religion, gegen die man sich auf die Autorität der Wissenschaft beruft. So enthält das moderne Denken vielfach Konkurrenzreligionen gegen das Christentum oder Religionssurrogate, die sich als wissenschaftlich besser gestützt oder mit der Wissenschaft erträglicher erscheinen mögen, die aber in ihrem Kerne doch auch Glaube und Mythos sind. Es ist eben Glaube und Wissen weder zur Deckung zu bringen noch reinlich zu scheiden, sondern mythisch-religiöse und wissenschaftlich-begriffliche Erkenntnis durchdringen, bekämpfen und suchen sich beständig in einem unabläßigen und doch nie zum Ziel kommenden Streben nach Ausgleichung. Es gibt keine einfache Formel für ihr Verhältnis, und Glaube wie Wissen sind im irdischen Leben stets gleich unfertig. Die Gottes- oder Weltidee aber, aus der beide abgeleitet und in der beide mit einander vereinigt werden können, das wissenschaftliche System des Universums, ist in alle Ewigkeit unmöglich. Alle es suchende Philosophie ist der Saul, der auszieht, eine Eselin zu suchen und dabei das Königreich des Kritizismus findet.

5) Gläubige und wissenschaftliche Zeitalter.

Ein solches Gleichgewicht des Glaubens und des Wissens ist bei der Seltenheit gleich starker Veranlagung und Interessiertheit für beide Seiten, bei der Ungunst der Umstände für eine solche vielseitige Durchbildung und bei der Dämpfung der Energie des Handelns durch solche komplizierte Bildung immer nur etwas verhältnismäßig Seltenes, Individuelles und Persönliches. Wenigstens ist das bisher immer so gewesen und wird vermutlich bei der ganzen nie fertigen und immer in ihren Voraussetzungen sich verändernden Aufgabe so bleiben. Darin ist aber die Folge begründet, daß Massenüberzeugungen immer einseitig mehr nach der einen oder andern Seite neigen. Darin sind dann weiter große Unterschiede in den Zeitaltern und den Gruppen der geistigen Kultur begründet. Sie werden als Masse immer entweder mehr zum mythisch-gläubigen oder zum wissenschaftlich-beweisenden Denken neigen.

Die daraus sich ergebenden Unterschiede für die Gesamthaltung liegen auf der Hand: die wissenschaftliche Haltung neigt zur Kritik und zum rationalen Aufbau aller Gebilde aus menschlicher Aktivität und Einsicht, die gläubige Haltung neigt zur Hingabe an das dem Menschen Übergeordnete

und zur Produktion aus großen allgemeinen historischen Kräften heraus. Beides hat seine Lichtseiten und seine Schattenseiten: im ersten Fall herrscht die schöpferische Freiheit und Beweglichkeit des experimentierenden Geistes und werden allgemein beweisbare und mitteilbare Kulturgrundlagen gewonnen, im zweiten herrscht die tragende Kraft eines starken Gemeinbewußtseins und die naive Frische des Schöpfens aus übermenschlichen und darum festen und unverbrauchbaren Kräften; andrerseits führt das erste leicht zuletzt in Überkritik und Zersetzung und das zweite zur Kritiklosigkeit, Unfreiheit und Intoleranz.

Immerhin aber sind solche Perioden und Gruppen nicht total, sondern nur durch Gegensätze des Überwiegens geschieden. Die wissenschaftliche Kultur zehrt von alten Glaubensgrundlagen und führt den Glauben und Mythos oft nur in vermeintlich wissenschaftliche Form über, um dann von ihm unter dieser veränderten Form zu leben wie bisher. Die gläubige Kultur hat für alle nicht direkt den Glauben betreffenden Bedürfnisse auch ihrerseits die wissenschaftlichen Kräfte und Methoden und pflegt auch vom Glauben aus ein eigentümlich umfassendes spekulatives Denken. Und auf beiden Gebieten fehlt es nicht an Durchdringungen von beidem: Die Unterschiede sind fließende. Die hellenische Kultur ist auf ihrer Höhe eine überwiegend wissenschaftlich-künstlerische und die Mutter aller freien wissenschaftlichen Kultur, aber sie hat zugleich doch auch eine Fülle nicht bloß des poetischen, sondern auch des eigentlich religiösen Mythos. Der sog. Orientalismus oder die Völker des Orients prägen vor allem den Glauben aus, aber sie sind die Vorläufer und Unterlage der Griechen in aller Kultur und entwickeln mit ihm eine reiche mannigfaltige Spekulation und Religionsphilosophie. Auch im einzelnen Kreise selbst fehlen die Übergänge nicht. Das alte Griechentum ist gläubig wie alle alten Völker, das gereifte politisch sich auflösende Griechentum ist die verwegenste freie Reflexionskultur und die Spätantike wendet sich zurück zu einer seltsamen Mischung von Wissenschaft und Glaubensmythos, mit der sie einmündet in das alledem erst das feste Zentrum gebende Christentum.

So ist es nicht verwunderlich, daß auch innerhalb der christlichen Völkerwelt dieser Wechsel stattfindet, obwohl sein Glaubensmythos von Anfang an durch Einfachheit und ethisch-persönliche Grundrichtung an sich die Idee des Glaubens auf eine höhere Stufe der Klarheit und Innerlichkeit, der Unterscheidung vom Wissen, hebt. Aber auch hier haben wir zunächst die große vom Glaubensmythos beherrschte Kultur der katholischen Kirche vor uns, auf die nach allerhand kirchlichen Krisen und Spaltungen die moderne Welt der wissenschaftlichen Kultur folgt. Aber dieser Gegensatz, der von Positivisten und Rationalisten so oft als ein absoluter geschildert wird, ist auch hier nur ein relativer, und die Rückkehr des Pendelschlags zur Gläubigkeit ist auch hier nicht ausgeschlossen, wie das ja auch immer

wieder stattgefunden hat. Die Restauration, die der Aufklärung und Revolution gefolgt ist, ist nicht nur ein Rückfall, sondern eine völlig natürliche Reaktion des Glaubens gegen die subjektive Vernunft und bei solchen Pendelbewegungen wird es in unserer Welt immer bleiben, so lange sie dauert.

Nur freilich bedeutet die moderne Welt für den Glauben und den Mythos mit seiner kirchlichen Grundlage und seinen alten Weltanschauungselementen eine schwere Krisis und Erschütterung der Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit des Glaubens. In der damit eingetretenen allgemeinen Verwirrung muß sich jeder selbst seinen Glauben und seinen Ausgleich mit dem bunten Wissen suchen. Da ist es nun eine große Hilfe für ihn, den christlichen Glauben und Mythos in seiner praktischen religiös-ethischen Bedingtheit zu erkennen, den Unterschied des Glaubens und des Wissens in der psychologischen und erkenntnistheoretischen Analyse beider sich klar zu machen. Der Satz, daß der Glaube nur soviel wert ist, als er an persönlicher, eigener, innerer Kraft religiösen und ethischen Lebens erzeugen kann und daß umgekehrt dieses Leben sich frei nach eigenem Gewissen den Mythos zu diesem Zweck formen und fortbilden dürfe, daß der Glaube eine Herzensstellung zu Gott und die Vorstellung von Gott nur ein symbolischer Ausdruck zur Erweckung dieser Herzensstellung ist, dieser in seiner ersten Hälfte protestantische und in seiner zweiten Hälfte moderne Satz kann hier dazu dienen, den Ausweg aus den Wirren zu finden, zunächst für die eigene Person und dann hoffentlich für wachsende weitere Kreise. Je reiner der Begriff des Glaubens sich psychologisch und erkenntnistheoretisch auf sich selbst besinnt, um so leichter wird die Einigung im „rein Religiösen", wo alle Glaubensgedanken nur Ausdruck und Mittel einer religiösen Wesensstellung zu Gott, Welt und Mensch sind, wo zwar der Mythos nicht verschwunden ist und nicht verschwinden kann, aber doch rein zum Mittel und Ausdruck der religiösen Grundstellung der gesamten Person geworden ist. Die Konflikte hören auch dann nicht auf, aber ihre Reibungsfläche ist vermindert und das Nebeneinanderstehen verschiedener Formen des Mythos erleichtert, wo aller Mythos nur dem Herzensglauben dient und aller Mythos sich als Mythos weiß.

Eine neue Theorie über das Wesen der Religion.

Von **Friedrich Walther.**

Mögen die Leser dieser Zeitschrift auch einer Auffassung Gehör schenken, die in der Religionsgeschichte die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesamterkenntnis erblickt, also Religion und Christentum als die Grundlage der Verstandesbildung ansieht.

Das scheint auf den ersten Blick ein absurder Einfall zu sein. Wir sind von Jugend auf zu hören gewohnt, daß Glauben und Wissen, Religion und Denken zum mindesten verschiedenartige Gebiete seien. Wenn wir auch vermöge unserer geschichtlichen Bildung nimmermehr in das Geschrei der Gasse einstimmen werden, nach welchem Religion Unvernunft ist und sich vor dem Richterstuhl des reinen Denkens nicht blicken lassen darf, so haben wir doch den Eindruck, daß allerlei Umwege erforderlich seien, um die religiösen Vorstellungen mit unsrer sonstigen Erkenntnis in Einklang zu bringen.

An dieser allgemein verbreiteten Meinung ist die christliche Kirche mitschuldig. Seit Jahrhunderten haben sich die Vertreter des Christentums auf den Standpunkt gestellt, daß die Glaubenssätze als Erzeugnisse einer übernatürlichen Offenbarung mit dem übrigen Erkennen nichts zu schaffen hätten und sich nicht einmal eine Prüfung von seiten der „natürlichen" Vernunft gefallen lassen müßten. Man oktroyierte die Glaubenslehre kraft göttlicher Autorität und verzichtete vornehm auf eine Erklärung oder Rechtfertigung derselben. Dieses Verfahren hat sich bitter gerächt. Wenn dasselbe auch Jahrhunderte lang in weiten Kreisen der Bevölkerung den gewünschten Eindruck machte — namentlich solange das von den abendländischen Völkern gewohnheitsmäßig angestaunte Rom mit seiner überlegenen Kultur und seinen Bannflüchen die Zweifler schreckte — so mußte doch eine Zeit kommen, in der man sich eine solche Bevormundung verbat. Wohl hat das neuentdeckte Neue Testament mit seiner durch die innere Wahrhaftigkeit und Überzeugungstreue hinreißenden Sprache bewirkt, daß die christliche Weltanschauung auch nach der Abschüttelung des römischen Jochs bis zum heutigen Tage die Grundlage unserer Volksbildung geblieben ist. Aber seit vor 150 Jahren die sog. „Aufklärung" überhandnahm, hat das Widerstreben gegen die Zumutung, Lehren, deren Richtigkeit nicht durch Verstandesgründe zu erweisen ist, durch Autorität oder Überlieferung sich aufzwingen zu lassen, unser ganzes Volk erfaßt. Die „gläubige" Unterwerfung unter die von den Vätern ererbten Anschauungen wird nicht mehr als Tugend respektiert, sondern im Gegenteil als Urteilslosigkeit und Schwäche verachtet. Dadurch ist die christliche Kirche mit ihrem vornehmen Verzicht auf Beweise für die von ihr verkündigten Lehren in eine üble Lage gekommen.

Aber, heißt es, daran läßt sich nichts ändern; das gehört zum Wesen des Christentums! Ich gestehe, daß mich diese Behauptung immer höchst eigentümlich berührt. Dieselben Männer, die sich jede erdenkliche Mühe geben, ihre christliche Überzeugung durch Gründe zu stützen, erklären, wenn ihre Kunst versagt, nicht bloß, daß ein allgemeiner Beweis für die Wahrheit des Christentums unmöglich, sondern sogar, daß die Unbeweisbarkeit seiner Lehren dem Christentum wesentlich sei. Sie greifen unbedenklich

nach Beweisen zugunsten einzelner Stücke der christlichen Lehre, so weit die Beweiskraft irgend reicht — manchmal auch um ein gutes Stück weiter! Dann auf einmal wird aus der Not eine Tugend gemacht und der unvorhergesehene Trumpf ausgespielt: wir wollen ja gar keine Beweise liefern, da das Christentum auf übernatürlicher Offenbarung beruht. Gleicht das nicht — man verzeihe das drastische Gleichnis — dem Gebahren des Fuchses, der die Trauben erst dann für sauer erklärt, wenn sich herausgestellt hat, daß er sie durch seine Sprünge nicht erreichen kann?

Überhaupt kann ich nicht finden, daß — auch abgesehen von dem Bestreben, Beweise für die Richtigkeit einzelner Stücke des Christentums zu liefern — die Versuche die Wahrheit des ganzen Christentums verstandesmäßig zu erweisen tatsächlich aufgegeben worden wären.

Wenn Schleiermacher den christlichen Glauben in die Oase des Gefühlslebens flüchtete und nach dem von D. Fr. Strauß gebrauchten berühmt gewordenen Gleichnis dort einen leichten luftigen Pavillon erbaute mit seinen lehrhaften Aussagen über die mancherlei Zustände und Regungen des frommen Gemüts — tatsächlich hat er mit diesen geistreichen Ideen nichts anderes bezweckt, als die christlichen Anschauungen vor der Kritik des Verstandes zu rechtfertigen. Denn die Verweisung der christlichen Vorstellungen in den vor dem Zugwind des Wissens und Denkens geschützten Winkel des Gefühlslebens war beim Lichte besehen nur ein schüchterner Versuch, das Denken durch Verstandesgründe zu einer freiwilligen Einschränkung seines eigenen Machtbereichs zu bewegen. Das Denken hört eben mit vollem Recht auf nichts anderes, als auf verstandesmäßige Gründe. Darum sagt ihm Schleiermacher: von den Bedürfnissen des frommen Gemüts verstehst du nichts; sei so gut und lass' uns in Ruhe! Und nachdem er auf diese Weise dem kritischen Verstand die Türe gewiesen hat, stürzt er sich mit einem mächtigen Sprung in das Centrum der christlichen Weltanschauung hinein und arbeitet innerhalb der gewonnenen Freistätte mit Aufbietung seines ganzen feinsinnigen Verstandes, um die christlich frommen Gemütszustände nach allen Seiten zu entwickeln oder zu beschreiben.

Hat man angesichts dieses Tatbestandes das Recht zu der Behauptung, daß Schleiermacher auf eine Rechtfertigung des Christentums vor dem Verstande verzichtet habe? Er war im Gegenteil eifrig bemüht, eine solche Rechtfertigung zustande zu bringen und begnügte sich nur der Not gehorchend mit einer Art von Grenzregulierung, wobei er dem Verstande zumutete, vor den „Zuständen des frommen Gemüts" als vor einem seiner Beurteilung verschlossenen Gebiet freiwillig Halt zu machen, jedenfalls die Grenzen dieses Gebiets nicht zu überschreiten, ohne sich vorher grundsätzlich im Sinn der christlichen Lehre umformen und umstimmen zu lassen.

Deshalb hat auch die von Schleiermacher eingeleitete Neubegründung

der christlichen Dogmatik zu dem Versuch einer Scheidung zwischen religiösem und weltlichem Denken geführt, die Albrecht Ritschl mit großer Energie beinahe zum herrschenden Gedanken in der Theologie der Gegenwart gemacht hat. Das religiöse Denken ist „interessiert", d.h. von dem begreiflichen Interesse des Menschen beherrscht, die Fragen über Ursprung, Grundcharakter und Zweck von Weltall und Menschheit im Sinn der Bedürfnisse seines Gemüts gelöst zu sehen; das weltliche Denken dagegen ist „uninteressiert", d.h. rein objektiv auf die Erforschung der Tatsachen gerichtet. Damit ist der Gegensatz zwischen dem von Schleiermacher zur wissenschaftlichen Rettung des Christentums eröffneten Sondergebiet und dem Bereich des übrigen Erkennens viel besser bezeichnet, als durch die von Schleiermacher selbst gegebene Charakteristik. Denn mit bloßen Gefühlszuständen läßt sich gar nicht operieren; also mußte deren verständige „Beschreibung" unternommen werden. Warum sollte man dann nicht einfach von einer anderen Gattung des Denkens reden? Tatsächlich hat ja auch Schleiermacher eine solche gehandhabt, wenn er auf dem der Religion eigentümlichen Gebiet sich bewegte.

Aber die gefährliche Schattenseite dieser von Schleiermacher inaugurierten Versuche zur Sicherstellung der Religion ist bekannt. Da die Tendenz auf Beschränkung der Rechte des doch im übrigen unentbehrlichen reinen Denkens hinausläuft, so läßt sich der Eindruck nicht vermeiden, daß nach altgewohnter Manier in der Religion Unverstandenes und Unbeweisbares oktroyiert werden solle.

Kann dies jemals anders werden? Es sind doch Glaubenssätze und keine Denkwahrheiten, die den Bestand des Christentums ausmachen!

Wenn hiermit der Begriff des „Glaubens" gegen die Beweisbarkeit der christlichen Lehren geltend gemacht wird, so darf eine Klarstellung, die neuerdings wiederum hauptsächlich durch Ritschls Verdienst eingetreten ist, nicht vergessen werden. Man erkennt heutzutage so ziemlich allgemein an, daß „Glaube" nicht so viel ist, als Unterwerfung des eigenen Urteils unter fremde Autorität. „Glaube" steht nicht im Gegensatz zu Denken und Wissen, sondern ist gleichbedeutend mit „Vertrauen". Demnach ist das Wesen der Glaubenssätze, daß dieselben eingestandenermaßen die durchgängige Tendenz haben, das „Vertrauen" des Menschen zu stärken. Also braucht mit der Bezeichnung als Glaubenslehren — diese weitere Folgerung scheint mir unvermeidlich — gar nichts über den Ursprung dieser Sätze und über die Art, wie sie im Bewußtsein des Menschen zur Anerkennung gelangen, gesagt zu sein; sie haben nur das Merkmal, daß sie den Menschen zum Glauben, d.h. zum Optimismus gegenüber allen Faktoren und Ereignissen seines Lebens verhelfen wollen. Demnach ist die entscheidende Frage, die bei Prüfung der Rechte des religiösen Denkens — um letzteren Ausdruck zunächst

beizubehalten – untersucht werden muß: *Kann dieser Optimismus mit den Mitteln des reinen Denkens als berechtigt nachgewiesen werden?* Wenn besagter Optimismus zu der gesunden Natur des menschlichen Denkens überhaupt gehört, wenn derselbe nach rein erkenntnistheoretischen Grundsätzen gerechtfertigt werden kann, so *eröffnet sich die Aussicht auf eine verstandesmäßige Rechtfertigung des Christentums.*

Unter diesen Umständen ist unsere erste Aufgabe die Erforschung des Aufbaues unsres Denkens.

Hierbei schlage ich einen Weg ein, der im Allgemeinen der einst von Sokrates angewandten Methode entspricht. Dieser suchte das Wesen der Dinge zu ergründen, indem er seine Schüler anleitete, den Begriff, den man mit einem Worte verbindet, von der Einseitigkeit der zufälligen Form, in welcher sich die mit dem Wort bezeichnete Sache in einem Augenblicksbild präsentierte, unabhängig zu machen. Also z.B. die Farbe, die ein soeben in unseren Gesichtskreis tretendes Pferd hat, gehört nicht zum Begriff des Pferdes, weil das Pferd auch irgendwelche andere Farbe haben könnte; indem man deshalb den Begriff „Pferd" von der zufälligen Färbung frei macht, kommt man der Erkenntnis des Wesens des Pferdes näher u.s.f. Durch diese Methode seines Lehrers kam Plato zu der Folgerung, daß die in der Erscheinungswelt anzutreffenden Gegenstände überhaupt nur schattenhafte Abbilder der wahren Dinge seien, und daß deren Urbilder in einer höheren Welt des wahren Seins von der Seele erschaut werden müßten.

Beides, sowohl die sokratische Methode als deren mythologisierende Begründung, ist zwar geschichtlich überwunden; aber es liegt ein Wahrheitsmoment in diesen Geistesschöpfungen, das nicht festgehalten worden ist. Wenn wir die einzelnen Erscheinungsformen eines Dings, mit denen wir in den verschiedenen Augenblicken unsres Lebens zu tun haben, mit demselben Begriff bezeichnen, also überhaupt als ein und dasselbe Ding oder Wesen „erkennen" wollen, dann müssen wir nicht bloß imstande sein, Unwesentliches vom Wesentlichen zu trennen, sondern wir müssen dem Ding oder der Sache auch innerhalb unsrer gesamten Bewußtseinswelt eine bestimmte Funktion angewiesen haben. Wir nehmen doch dasjenige, was wir wahrnehmen, aus dem beschränkten, jeweiligen Zusammenhang, in dem wir dasselbe antreffen, heraus und verpflanzen es in den großen Zusammenhang unserer gesamten Begriffswelt. Hier ist der Boden, auf dem wir dasselbe „erkennen", d.h. ihm in dem Zusammenhang der uns bis dahin bekanntgewordenen Begriffe eine Stelle anweisen; dann erst wissen wir, was dasselbe „ist". Dieser große Zusammenhang unsrer Begriffe ist dasjenige, was Plato mythologisierend die Welt des wahren Seins nannte,

in welcher der wahre Begriff oder das Wesen der Dinge gesucht werden müßten.

Man mag sich diese unsre „Ideenwelt" am besten als ein vielfach verschlungenes Netz denken, dessen Knoten in der mannigfaltigsten Weise unter einander verknüpft sind; man kann sich auch vorstellen, daß dieses Netz durch eine Ineinanderschiebung der verschiedenen Augenblicksbilder und Umgebungen, in denen wir die uns bekannten Erscheinungen jemals angetroffen haben, entstanden sei, so daß es einen Gesamtniederschlag unsrer Erlebnisse darstellt. Durch diesen Gesamtniederschlag, über den wir verfügen, sind wir in den Stand gesetzt, jede einzelne Erscheinung, die uns sonst vielleicht ins Maßlose aufregen und verwirren könnte, gebührend und sachlich, d.h. nach dem Maß der Bedeutung, die ihr für unsern gesamten Begriffshaushalt zukommt, zu würdigen.

Ein Stein, der auf mich zufliegt, beherrscht in dem Moment, in dem ich ihm ausweichen muß, die ganze Situation. Ist der Haushalt meiner Begriffe nicht ganz gesund, so regt mich ein solches Erlebnis vielleicht so stark auf, daß Mißtrauen gegen alle Menschen, Verfolgungswahn und ähnl. Erscheinungen entstehen können, weil sich das unangenehme Erlebnis in meinem Bewußtsein gar zu breit macht. Bin ich jedoch vermöge eines wohlgeordneten Gesamtniederschlags meiner Erlebnisse, eines gesunden Begriffshaushalts, imstande, das außerordentliche Erlebnis ruhig auf seine wahrscheinlich höchst unbeabsichtigte Entstehung zurückzuführen, oder falls es sich um einen beabsichtigten Wurf handelt, die plumpe Feindseligkeit eines Gegners, der zu einem solchen Mittel greift, in ihrer verhältnismäßigen Ungefährlichkeit richtig einzuschätzen, so wird das Ereignis mich nicht weiter berühren, als nötig oder sachlich richtig ist.

Die richtige Beurteilung aber wird dadurch zum Ausdruck kommen, daß ich den ganzen Steinwurf mit solchen Begriffen charakterisiere, die gleichfalls keine zu große Kraft und Bedeutung innerhalb meines Begriffshaushalts haben. Denn wir charakterisieren den Platz oder Wert, den wir einer Erscheinung innerhalb unsres Begriffshaushalts anweisen, immer mittelst anderer Begriffe, deren Platz oder Wert innerhalb unsres Begriffshaushalts uns selbst oder dem Nebenmenschen, zu dem wir reden, besser bekannt ist. Diese andern Begriffe aber entnehmen wir unsrem Begriffsschatz, jenem Gesamtniederschlag unsrer Erlebnisse. Wenn ich über eine Mauer, vor der ich stehe, sage, daß sie „hoch und glatt" sei, so nehme ich diese Wertungen der Mauer nicht vom Augenschein; denn es gibt viel höhere und glättere Dinge und die Aussagen wären total sinnlos, wenn ich nicht von dem in meinem Begriffsschatz vorhandenen Maßstab der Ersteigbarkeit der Mauer für Mensch oder Tier ausginge, oder einem andern Gedanken oder Begriff, für den die Höhe und Glätte der Mauer von Wichtigkeit ist.

Wie die Mauer, wenn ich überhaupt veranlaßt bin, ihr meine Aufmerksamkeit zu widmen, den Gedanken an Hinaufsteigen, Durchbrechen u.s.f. weckt, so schlägt jede einzelne Erscheinung, die sich im Lebensprozeß mir aufdrängt, bestimmte Saiten an, Verbindungsstränge, die zu andern Begriffen hinüberführen. Die Erklärung hierfür liegt aber nicht in der betreffenden Erscheinung selbst – denn der unwissende und ungebildete Mensch denkt gegenüber den meisten Erscheinungen, die ihm in den Weg kommen, gar nichts – sondern in jenem Gesamtniederschlag unsrer Erfahrungen, dem unendlich vielfach verknoteten Begriffsnetz, das sich in uns gebildet hat. Auf Grund der in diesem Begriffsnetz bereits vorhandenen Verbindungen sehe ich dann erst nach, ob sich an die Einzelerscheinung, durch welche die betreffenden Saiten in meinem Innern berührt worden sind, nicht die und die weiteren Erscheinungen und Umstände anknüpfen: ich beobachte, mache Nutzanwendungen, treffe praktische Maßregeln u.s.f. Aber das alles tue oder unterlasse ich nicht vermöge jener Einzelerscheinung, die sich mir aufgedrängt hat, sondern vermöge des gut oder schlecht geordneten Begriffsnetzes, das ich in mir selbst trage.

Es ist ein Krebsschaden unsrer heutigen Kultur, daß man sich diesen Sachverhalt nicht klar zu machen pflegt. Man bildet sich ein, die Quelle und das Wesen der Erkenntnis liege in den einzelnen Erscheinungen, während in Wirklichkeit der innere Aufbau unsrer Begriffe das wichtigste ist. Man spricht von den „gesunden Augen und Ohren des Volks", als ob der gemeine Mann mit seinem gedankenlosen Sehen und Hören über die Quellen des richtigen Erkennens verfügen würde, während doch nur der wahrhaft Gebildete vermöge der in seinem Kopf vorhandenen wohlgeordneten Begriffswelt die Erscheinungen richtig auffassen, d.h. beurteilen und werten kann. Man träumt sogar davon, den Kindern durch Vorzeigen von Abbildungen die richtige Erkenntnis der Erscheinungen in den Kopf hineinzuspiegeln, während das Kind von der Abbildung wie vom Original kaum die gröbsten Umrisse auffaßt und erst besser zu sehen versteht, wenn es gelernt hat, mit welchen Begriffen das „Ding", dessen Einzelerscheinung man ihm im Bild oder in der Wirklichkeit vorzeigt, in Verbindung steht. Das lernt aber das Kind erst allmählich, wenn durch Lebenserfahrungen oder mündliche Berichte älterer Personen die betreffenden Begriffe und Beziehungen in sein Begriffsnetz eingestellt werden und hier ihren Platz haben; dann erkennt das Kind das „Ding" nach seinem Wesen und seinen Eigenschaften auch in der niemals erschöpfenden Einzelerscheinung wieder. Daraus folgt aber ganz klar, daß das wesentlichste Mittel des Erkennens nicht das Sehen, Hören u.s.f., sondern die Pflege des Begriffssystems ist. Durch eigene Erlebnisse, durch Erzählung, Lektüre, Studium erfährt der Unwissende, welche Gedanken mit einer Einzelerscheinung

verbunden werden müssen; dadurch wird sein Begriffssystem demjenigen erfahrener und richtig urteilender Personen angepaßt. Er lernt, die Einzelerscheinungen aus dem zufälligen Zusammenhang, in dem er sie vorfindet, herausnehmen und in den großen Zusammenhang seines ganzen Lebensprozesses einstellen, er lernt mit einem Worte — denken.

Bei diesem Sachverhalt kann „Erkennen" nichts anderes heißen, als einzelne Eindrücke oder Erscheinungen in das eigene Begriffsnetz einreihen. Den elementaren Hergang und den Sinn dieses Einreihens aber werden wir nur dann zu erfassen vermögen, wenn es uns gelingt, auf die ersten Anfange dieser Tätigkeit zurückzugehen; nur auf diesem Wege werden wir in das innerste Wesen des Erkennens und Denkens eindringen.

Wie oder womit hat das menschliche Denken wohl begonnen? Die unmittelbare verständige Reaktion auf einzelne von außen kommende Eindrücke beobachten wir schon beim Tier. Der Anblick oder die Witterung seiner Nahrung setzt das Tier in Bewegung und bestimmt seinen Aufenthaltsort; es fühlt sich in seiner Höhle behaglich; das junge Tier stellt sich unter Schutz und Leitung der Alten; es erwehrt sich seiner Feinde durch Widerstand oder Flucht. Dadurch entsteht ein ganzer Kreis von Eindrücken, die dem Tier bekannt sind, und auf die dasselbe — wenn wirs mit einem gebräuchlichen Worte sagen, das eigentlich nichts bedeutet, sondern nur die Tatsache bezeichnet, daß das Tier verständig handelt — „instinktiv" reagiert.

Stellen wir uns nun einen Menschen der Urzeit vor, also etwa einen Höhlenmenschen, so wird dieser zunächst in ganz ähnlicher, wenn auch erweiterter Weise einen Kreis von Eindrücken gehabt haben, auf die er „instinktiv" reagierte. Ein Kind, das damals aufwuchs, lernte zunächst die Einzelheiten der sicheren Höhle kennen, also: den Platz, an welchem die von den Eltern heimgebrachte Nahrung aufbewahrt, die Feuerstätte, wo dieselbe zubereitet wurde; den behaglichen Schlafort, an dem es sich niederzulegen pflegte. Es lernte aus der Behandlung, die ihm widerfuhr, Einfluß und Stimmung, Gunst oder Ungunst der Erwachsenen, vor allem seiner Eltern, unterscheiden und darauf reagieren, wie sein Selbsterhaltungstrieb und Vorteil gebot. Es lernte ebenso im gewohnten Höhlenraum eine Menge von Verhältnisbegriffen wie alt und neu, groß und klein, hart und weich u.s.f. unmittelbar empfinden.

Mit dem Allem wäre aber noch nicht mehr erreicht gewesen, als die schon bei den Tieren konstatierte „instinktive" verständige Reaktion auf einen Kreis von Eindrücken, die unmittelbare Lebensinteressen berühren. Dasjenige, was wir herkömmlicherweise Vernunft nennen, hatte erst mit dem Augenblick begonnen, in welchem der unmittelbar bekannte Kreis von Einzelempfindungen mittelst bestimmter dem Nebenmenschen verständlicher Sprachlaute zum Ausdruck gebracht wurde. Dadurch wurde ein neutraler,

der unmittelbaren Empfindung entrückter Boden geschaffen; man konnte die bekannten Eindrücke jetzt auch noch in anderer Weise zum Ausdruck bringen, als durch die Handlung, mit der man im Moment des Eindrucks reagierte. Dadurch war nicht bloß ein Verständigungsmittel für die Gattungsgenossen geschaffen, sondern es war auch die Bahn frei für das, was wir Erkennen und Denken nennen.

Wie so denn? Sobald man Worte hatte, die für das Verständnis einen Ersatz der Empfindung und der Handlung bildeten, mit der man auf einen Eindruck reagierte, sobald konnte man mittelst dieser Werte den Eindruck charakterisieren, den man von einer neuen Erscheinung hatte. Jedes Wort bedeutete ja einen Empfindungswert, der im Hörer unmittelbar den Eindruck weckte: jetzt ist so oder so zu handeln. Es waren bekannte, immer wiederkehrende Teile seines Lebensprozesses, die durch die verschiedenen Worte oder Rufe in seinem Bewußtsein geweckt wurden. Also konnte man diese Worte, weil sie bekannte Worte des Lebensprozesses bedeuteten, zur Charakterisierung neuer Erscheinungen, die sich den Sinnen des Menschen darboten, verwenden. Man konnte neue Erscheinungen durch die Worte bestimmen; damit waren sie „erkannt". Man konnte prüfend und tastend festzustellen suchen, welchen Wert sie künftig im ganzen Lebensprozeß des Menschen haben würden, d.h. man konnte über sie „nachdenken".

Dieser Charakter unseres Denkens ist derselbe geblieben bis auf den heutigen Tag und kann niemals anders werden. Wir bestimmen ja alles durch Worte. Mit Worten fangen wir eine Untersuchung an, mit Worten schließen wir sie.

Man könnte fragen: ist das nicht ein völlig sinnloses Spiel? Hat es nicht den Anschein, als ob bei diesen Wortoperationen gleichsam nur die einzelnen Körnlein eines Sandhaufens nutzlos durcheinandergewürfelt würden? Daß dem nicht so ist, daß vielmehr in diesen Wortabtauschungen die folgenschwerste Denkarbeit vollzogen wird, ist jedem Gebildeten wohlbekannt. Aber wir müssen uns klar machen, warum dem so ist.

Ich halte für die einzig mögliche Erklärung: Der Kreis von Wortlauten, mit welchen der Urmensch beim ersten Aufleuchten der Vernunft die für sein Leben unmittelbar wichtigen Empfindungen und seine mit diesen Empfindungen unmittelbar verbundenen instinktiven Handlungen bezeichnen lernte, bildete das einzige Material, mittelst dessen er neuauftauchende Erscheinungen zu charakterisieren vermochte. Er sagte bei deren Auftauchen: das ist . . .! Und in dem Augenblick, in welchem er das einen bekannten Teil seines bisherigen Lebensprozesses bedeutende Stichwort ausgesprochen hatte, wußte er auch unmittelbar, ob und wie er gegenüber der neuen Erscheinung Stellung zu nehmen hatte — ob eine nützliche oder schädliche Wirkung zu erwarten, ob alsbald oder erst nach bestimmter Frist

zu handeln sei, ob er gegen den neuen Einfluß aufkommen könne oder nicht u.s.f. Und nun meinte er, *er habe die Sache selbst erfaßt* – *mit Recht*, weil er sich mit der Charakteristik durch das die richtige Stellung zu der neuen Erscheinung unmittelbar ergebende Stichwort beruhigen konnte – *mit Unrecht*, weil er mit dem charakterisierenden Stichwort doch im Grunde *nicht* die Sache selbst erfaßt hatte, *sondern nur die ihm selbst gegenüber der neuen Erscheinung geziemende Haltung*.

Machen wir das aber irgendwie anders? Wir führen, wenn wir „erkennen" und „nachdenken", die uns begegnenden Erscheinungen auch *auf denjenigen Kreis von Begriffen zurück, die als bekannte Werte in unseren Lebensprozeß eingestellt sind*. Das ist ein viel weiterer und viel komplizierterer Kreis, als bei jenen Urmenschen, die am Anfang der ganzen Entwicklung standen. Aber dem Wesen nach ist unser Erkennen ganz derselbe Vorgang wie damals. Und wenn wir uns bei begrifflichen Bestimmungen d.h. Wortbezeichnungen, die wir für eine neue Erscheinung nach eingehendem Studium gefunden haben, beruhigen, *so haben wir auch nicht die Sache selbst nach ihrem objektiven Gehalt entdeckt, sondern bloß Klarheit gewonnen über die Haltung, die wir gegenüber der neuen Erscheinung einzunehmen haben* – deswegen weil diejenigen Worte, mit denen wir unser Urteil über eine Erscheinung abschließen, dann solche sind, bei deren Laut wir unmittelbar wissen, was wir zu tun haben. Deshalb haben wir „etwas gelernt", wenn wir nach eingehender Erkundigung und Prüfung eine Erscheinung *mit andern Worten* zu charakterisieren oder zu beschreiben vermögen, als vorher. Die betreffende Erscheinung ist dann in anderer, d.h. jedenfalls in klar umgrenzter und bestimmter Weise in unseren Lebensprozeß eingestellt; sie ist in Zusammenhang gebracht mit dem Grundstock von Begriffen, die unmittelbare Empfindungen und Entschlüsse in unserer Brust wecken; wir wissen jetzt, „um was es sich handelt", „was wir zu tun haben" u.s.f.

Damit sind wir auch an den Punkt gelangt, auf dem wir sagen können, worin das Merkmal der Wahrheit einer Erkenntnis besteht.

Bekanntlich hat Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft die Lauge seines Spottes ausgegossen über denjenigen, der nach einem allgemeinen Kennzeichen der Wahrheit einer Erkenntnis frage. Er kann das, weil er zu dem fast sophistischen Kunststückchen greift, die wahre Erkenntnis eines Dinges als diejenige zu bezeichnen, vermöge deren ein Ding von allen andern zu unterscheiden sei, so daß die Frage nach einem *allgemeinen* Kennzeichen der Wahrheit unmittelbar als ungereimt erscheint. Aber Kant hätte vor allem andern beachten sollen, daß wir in jedem Aussagesatz, der eine Erkenntnis ausdrückt, das Subjekt für *etwas anderes* erklären,

als es an und für sich ist, daß wir also keineswegs an der Identität des Dinges kleben. Wir sagen nicht: „Der Tisch ist Tisch", sondern „der Tisch ist rund"; wir sagen nicht: „Gott ist Gott", sondern: „Gott ist eine feste Burg". Wenn Shakespeare den letzten der blutigen Plantagenets in der Entscheidungs-Schlacht rufen läßt: „Ein Pferd, ein Pferd, ein Königreich für ein Pferd", so hatte dieser schreckliche Richard doch gewiß die wahre Erkenntnis eines Pferdes. Er wußte, daß er mit einem Pferde, mit dem er nach seiner Gewohnheit die feindliche Schlachtordnung zu sprengen und aufzurollen vermochte, sein Königreich behauptet hätte. Darum bedeutete in diesem Augenblick ein Pferd für ihn sein ganzes Königreich. In diesem entschlossenen Abtauschen von Werten liegt die Wahrheit der Erkenntnis und nicht in dem vorsichtigen Prüfen jedes einzelnen Merkmales eines entgegenjagenden Pferdes, ob dieses Tier nun wirklich auch ein Pferd sei. Der elendeste Klepper hätte es in diesem Augenblick getan und wenn ihn der König hätte blutig spornen und zu tot hetzen müssen, um den entscheidenden Schlag zu führen.

Maßgebend für die Wahrheit einer Aussage ist der Erfolg: es handelt sich darum, ob die Erscheinung, die ich mit einem Wort charakterisiert habe, welches bestimmte Empfindungen in mir weckt, mich zu bestimmten Handlungen unmittelbar treibt u.s.f., nachher in der Tat die entsprechenden Eigenschaften und Wirkungen aufweist. Fahre ich mit dem aus der gewonnenen Wortcharakteristik entspringenden Verhalten oder Benehmen gut, so bewahrheitet sich diese Charakteristik: die betreffende Erscheinung spielt in der Tat in meinem Lebensprozeß diejenige Rolle, die ich ihr durch die angewendeten Worte zugeschrieben habe. *Ein anderes Kennzeichen der Wahrheit gibt es nicht.* Schreibt der Techniker einem Material, das er verwendet, bestimmte für die unmittelbare Empfindung und Behandlung maßgebende Eigenschaften zu, so entscheidet der Erfolg über die Richtigkeit seiner Theorien. Gegenüber sämtlichen Erscheinungen des Lebens sind wir nichts weiter, als solche Techniker; wir sind bestrebt, deren Bedeutung für unseren Lebensprozeß festzustellen. Dieser Aufgabe aber können wir nur in der Weise nachkommen, daß wir die Erscheinungen mit *Worten* bezeichnen, deren Empfindungswert uns geläufig ist und deshalb unmittelbar bestimmte Anhaltspunkte für unser Verhalten gegenüber den charakterisierten Erscheinungen gibt.

Man darf von unsrem Denken billigerweise nicht mehr verlangen, als es seiner Natur nach leisten kann. Mit diesem Grundsatz und der gewonnenen Einsicht in das Wesen unsres Denkens können wir uns jetzt der Frage nach Ursprung und Wesen der Religion zuwenden. Bedeuten Erkennen und Denken nichts anderes, als jene Einführung aller vorkommenden Erscheinungen in den weiteren oder engeren Kreis der von den unmittelbaren Lebensempfindungen und -vorgängen gebildeten Begriffe, so ist klar,

daß der Mensch auch zur Charakteristik der übermächtigen Erscheinungen, die zum großen Weltlauf, Naturkatastrophen u.s.f. gehören und nur zu Zeiten störend in seine Häuslichkeit und den gewohnten Gang der Dinge eingreifen, nichts anderes zur Verfügung hat, als die aus seinem gewohnten Lebensprozeß bekannten Begriffe.

Anfänglich machen freilich die furchtbaren Gewalten seine Laute verstummen und lassen ihn wieder „instinktiv", d.h. ohne Worte handeln oder sich verkriechen. Aber mit dem Erwachen der Kultur wagt sich das Nachdenken an Alles oder auch umgekehrt: die Kultur erwacht, wenn der Mensch auch die gewaltigsten Erscheinungen oben am Himmel und unten auf Erden in den Kreis seines Nachdenkens zu ziehen wagt. Aber wie sollte der Urmensch das machen? Er machte es nicht anders, als wir heutzutage: er wandte einfach die Begriffe, die er aus seinem Lebensprozeß kannte, zur Charakteristik der gewaltigsten Erscheinungen an. Aber welche dieser Begriffe waren für diesen Zweck geeignet? Da es sich bei den gewaltigen Ereignissen draußen um Faktoren handelte, welche ihre sonstige gutartige oder harmlose Natur in überraschender Weise abstreiften und bedrohlich wurden, so eigneten sich zu ihrer Charakteristik am besten die Erfahrungen, die der Mensch mit der Stimmung und Gesinnung überlegener Persönlichkeiten seiner Umgebung gemacht hatte.

Deren Wesen und Verhalten wurde aber nicht nur zur Erklärung der Vorgänge beigezogen! Weil man Begriffe brauchte, welche Grund und Wesen der dem Menschen durch die übermächtigen Vorgänge zustoßenden Erlebnisse vollgültig und erschöpfend zum Ausdruck brachten — der Mensch will doch wissen, wie er dran ist — so mußten die alten Inder z.B. ihre Götter geradezu Elefanten nennen und in Elefantengestalt abbilden, wenn sie die in gewissem Sinn tiefsinnige Erkenntnis zum Ausdruck bringen wollten, daß die starken weltregierenden Persönlichkeiten bald klug, gutmütig und schonend auftreten und dann wieder in rasender Zerstörungswut alles verderben. Der Mensch muß eben irgend eine ihre Stimmung und Gesinnung gegenüber ihm selbst wechselnde Persönlichkeit aus dem Schatz seiner Erfahrungen hervorholen, deren Einfluß ihm unmittelbar klar ist, also etwa einen tyrannischen Häuptling. Und er erklärt den Wechsel in Stimmung und Gesinnung, welchen die Kräfte des Weltalls ihm gegenüber an den Tag legen, indem er sagt: Der Regent des Weltalls „ist Häuptling" in großem Stil und muß also entsprechend behandelt werden. Das nennt man Erkennen und Denken.

Und darüber sind wir bis zum heutigen Tage nicht hinaus. Ob nun der weltregierende Gott nach muhammedanischer und unitarischer Art als überlegener Herrscher bestimmt wird, dessen Maßregeln nach orientalischer Gewohnheit mit stummer Unterwürfigkeit hingenommen werden müssen, oder ob er nach christlicher Lehre der liebende Vater ist, der von seinen Kindern

über den Gang, den die Dinge nehmen sollen, Bitten und Wünsche entgegennimmt — die zur Erklärung des Weltlaufs verwendeten Begriffe sind immer solche, die dem unmittelbar bekannten Lebensprozeß des Menschen entnommen worden sind und auf ein weiteres Gebiet angewendet werden. Und diese Anwendung hat lediglich den Erfolg, daß man auf Grund derselben nachträglich weiß, wie man sich zu den jetzt charakterisierten Erscheinungen zu stellen hat — deshalb weil die Begriffe, mittelst deren sie jetzt charakterisiert sind, dem Menschen unmittelbar ein bestimmtes Verhalten an die Hand geben, das er fortan einhalten wird.

Nun wird freilich jemand sagen: Also gut! Da zeigt sich wieder, daß sich die Religionen auf dem Gebiet der „Vorstellung" bewegen; es werden Analogien aufgestellt und auf diesem Wege gewinnt man niemals adäquate Erkenntnisse; deshalb bleib' ich diesem ganzen Gebiet lieber fern!

Wer unsrer Darstellung über das Wesen des Denkens aufmerksam gefolgt ist, der weiß, daß die hier an den religiösen Vorstellungen gerügte Eigenschaft zum allgemeinen Wesen unseres Denkprozesses gehört. Und es läßt sich auch ganz leicht zeigen, daß derjenige, welcher sich gegen die religiösen „Vorstellungen" seines Volks als gegen etwas vermeintlich Minderwertiges abschließt, der Notwendigkeit doch nicht überhoben ist, den Charakter der Weltregierung und des Weltlaufs, mit denen er als lebendiger Mensch unaufhörlich zu tun hat, mittelst solcher Begriffe zu charakterisieren, die ihm anderswoher bekannt sind. Er muß, wenn er überhaupt nachdenkt, ebenfalls aus dem Kreis der ihm geläufigen Begriffe einzelne herausgreifen, mittelst deren er seine Eindrücke von Wesen und Art des Weltlaufs zum Ausdruck zu bringen sucht.

Dadurch, daß dies bei ihm nicht planmäßig, sondern mehr nach Laune und Gelegenheit in zufälliger Weise geschieht, werden die betreffenden Aussagen sicherlich nicht richtiger und wahrer! Wenigstens wäre es seltsam, wenn es auf diesem schwierigsten und umfassendsten Erkenntnisgebiet anders wäre, als auf allen andern! Sonst gilt doch als Grundsatz, daß nur derjenige den Anspruch erheben darf, daß man seine Aussagen auf einem bestimmten Gebiet respektiert, der sich regelmäßig und systematisch diesem Gebiet widmet. Auf dem Gebiet der Religion aber müssen wir es heutzutage erleben, daß nicht bloß jedes unreife Bürschchen, sondern auch jeder beliebige Schriftsteller männlichen oder weiblichen Geschlechts, wenn sie einige Viertelstündchen auf die Ausheckung etlicher Ideen über Gott, Weltall und Menschenleben verwendet haben, stolz rufen: „Das ist meine Religion" und ein solches jämmerliches Zufallsgebilde keck neben, ja über die geschichtlichen Religionen stellen, welche von unzähligen Generationen im ernsten Kampf des Lebens gewonnen und erprobt worden sind.

Darüber, daß man aus dem uns Menschen unmittelbar geläufigen Begriffsschatz Begriffe aussucht, mit deren Hilfe man die Grundsätze von Weltlauf und Weltordnung in möglichst brauchbarer Weise zu bestimmen sucht, kann man nach der Natur unsres gesamten Erkennens niemals hinauskommen. Also tun wir das, aber tun es, zumal dabei die wichtigsten Interessen unsres ganzen Daseins in Frage kommen, nicht in der zufälligen Laune flüchtiger Augenblicke, sondern mit Bedacht und Vernunft! Reden wir also auf diesem Gebiet am allerwenigsten von bloßen „Vorstellungen", deren Ausgestaltung dem Belieben des Einzelnen freistehe, sondern von strammer Wahrheit! Unterschätzen wir auf diesem Gebiet am allerwenigsten die Schärfe der Logik und die Klarheit der Folgerungen! Und bilden wir uns vollends nicht ein, daß wir bei Beantwortung dieser wichtigsten Fragen die bisherigen geschichtlichen Errungenschaften und Vorarbeiten der Menschheit entbehren könnten!

Die ganze lächerliche Aufgeblasenheit des Rationalismus spukt bei uns nach in der heutigen Behandlung der religiösen Fragen! Man lebt in dem Wahn, als wären die europäischen Kulturmenschen seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht mehr die Geschöpfe an Fleisch und Blut, wie ihre Vorfahren! Als wären sie damals mit einem Zauberschlag eine Art höherer Wesen geworden, die auf alle früheren Anschauungen mit überlegenem Lächeln als auf überwundenes Kinderspiel herabsehen dürften! Dieses törichte Vorurteil, das bei den Gebildeten infolge des Aufschwungs der geschichtlichen Forschung einigermaßen im Rückgang begriffen ist, erfüllt noch die breite Masse unserer Bevölkerung und herrscht auf dem Gebiet der Religion so ziemlich allgemein. Das ist nur deshalb möglich, weil man über Natur und Wesen unsres Erkennens im Unklaren ist. Deshalb vernachlässigt man bei uns die planmäßige Charakteristik des Weltalls und seiner Regierung, der Stellung und Aussichten des Menschen innerhalb des Weltganzen und die andern Grundfragen, die das Fundament und den Ausgangspunkt alles übrigen Erkennens und Denkens bilden müßten, aufs gröblichste.

Das soll nicht heißen, daß nicht zahllose Dilettanten ihren Witz und ihre Kunst an diesen wichtigsten Fragen erproben! Aber es fehlt die Einsicht in deren entscheidende Wichtigkeit für das ganze Kulturleben und deshalb findet sich weder Planmäßigkeit noch Kraft in deren Behandlung. Man sieht die Beschäftigung mit diesen Dingen als Geschmacks- oder Gefühlssache an und ahnt nicht, von welch grundlegender Bedeutung ihre Beantwortung ist. *Ja man erblickt oft geradezu das Kennzeichen eines verständigen Mannes darin, daß er seine Unwissenheit oder Gleichgültigkeit gegenüber diesen Grundproblemen offen bekennt*, ohne zu merken, daß der angebliche Kluge damit in die Reihen derjenigen eintritt, die sich verstandlos, plan- und ziellos in

der Welt bewegen. Man merkt auch nicht, daß auf diese Weise der rohen Unwissenheit das Privilegium erteilt wird, die tiefsinnigsten Forschungen und eindringendsten Erfahrungen mit verächtlichem Lächeln abzutun, weil man über die Grundfragen des menschlichen Daseins ja doch nichts Sicheres wissen könne.

Die Religionslosen wollen klug und aufgeklärt sein und verfallen doch unverkennbar einer barbarischen Gedankenlosigkeit und Abstumpfung. Kein Wunder! Denn sie denken von Jugend auf nichts Grundsätzliches noch Umfassendes über die Ereignisse ihres Lebens und über ihre Gesamtstellung in der Welt. Da entwickelt jedes Kind eine höhere geistige Regsamkeit, das mit den christlichen Begriffen eines himmlischen Vaters, eines Heilandes u.s.w. Dinge und Ereignisse anfaßt. Wäre die Natur des menschlichen Erkennens besser erforscht, so hätte man diesen Sachverhalt längst durchschaut. Es ist nur ein Glück, daß die geschichtlich gewordenen Religionen bis in die Gegenwart herein die erste Grundlage unserer Volksbildung abgegeben haben! Sonst wären wir durch die Verkehrtheiten unserer Theorien über Wesen und Aufgabe des Erkennens längst dazu verführt worden, die Elemente unserer Kultur zu zerstören. Jetzt ist allerdings Gefahr im Verzug, weil das Ansehen der Religionen durch deren fortgesetzte Bekämpfung von seiten der vermeintlich Aufgeklärten und Besserwissenden doch erschüttert zu werden beginnt.

Ich habe in meiner Schrift über den „Zusammenhang zwischen Verstandesentwicklung und Religion" (Stuttgart, Kohlhammer) darzulegen versucht, wie die Menschheit in der speziell dem Christentum zugrundliegenden Entwicklungsgeschichte zuerst gelernt hat, die Begriffe gigantischer göttlicher Persönlichkeiten zur Erklärung für Weltall und Menschenschicksal aufzubieten; wie diese Persönlichkeiten in der griechisch-römischen Kultur immer menschenartiger wurden und dadurch einer vertrauensvoll-kräftigen Hebung des Menschengeschlechts Raum boten; wie aber deren gleichzeitige geschlechtliche Engagierung zum sittlichen Verderben ihrer Anbeter führte, während das Judentum, das diese Entartung von seinem einzigen Gott fernhielt, den Mangel an Vertrautheit mit seinem Gott, der aus dessen unvollkommener Menschenart hätte entspringen müssen, ausglich durch die Lehre: wir sind Gottes Eigentumsvolk, sind also von demselben bevorzugt vor allen übrigen Völkern; und wie diese jüdische Lehre dann die Brücke wurde zu der Erkenntnis: der weltregierende Gott ist überhaupt am besten und wahrsten zu kennzeichnen als der liebevolle Vater jedes Menschen, der sich durch die Sendung seines Sohnes aufs innigste mit uns verbunden hat.

Ich habe den Nachweis angetreten, daß auf dieser Anschauung von den Grundlagen unsres Daseins sich menschliches Denken und menschliche

Kultur am gesündesten und kräftigsten entwickeln können und daß es nach dem Wesen unsrer ganzen Erkenntnis unmöglich ist, über diese grundsätzliche Auffassung hinauszuschreiten, und zwar einfach deswegen, weil wir gar keine Begriffe besitzen, mittelst deren wir die weltregierende Macht in einer Weise charakterisieren könnten, daß sie uns *noch vertrauter* und deshalb unsrer Lebensentwicklung und Kultur *noch förderlicher* werden könnte. Die Offenbarung d.h. die Entschleierung des verborgenen Wesens, des Charakters und der Grundsätze der weltregierenden Macht ist damit vollendet, daß wir in den Stand gesetzt sind, diejenigen Begriffe auf sie anzuwenden, die ihrem Walten den vertrautesten Charakter, den wir uns denken können, nämlich den väterlichen und brüderlichen aufprägen. Das „Mütterliche" muß erfahrungsgemäß bei diesen Bestimmungen fern bleiben, weil sonst das Unreine, Geschlechtliche wieder mit seinen ungesunden Nebengedanken hineinkäme; doch zeigt die Anziehungskraft, die der „Mutter-Gottes"-Kult auf manche Gemüter ausübt, wie nahe diese Neigung dem menschlichen Denken liegt.

In der Entwicklungsgeschichte der Grundgedanken, mittelst deren der Kulturmensch zu der das Weltall beherrschenden Macht Stellung genommen hat, liegt zugleich die Entwicklungsgeschichte seines Geisteslebens. Wer auf diese Grundgedanken als auf überwundene Kindereien herabsieht, der untergräbt den Aufbau seiner eigenen Erkenntnis und gefährdet, wenn sein Einfluß auf die Masse der Bevölkerung weitergreift, die Grundlagen unsrer ganzen Kultur. Das ist das Ergebnis unsrer Untersuchung über das Wesen des gesamten menschlichen Erkennens, ob dasselbe nun als religiöses oder als gewöhnliches Denken bezeichnet wird.

Die Frage nach der Berechtigung des grundsätzlichen Optimismus, in welchem wir das Kennzeichen der Glaubenslehren erkannten, ist damit gleichzeitig in bejahendem Sinn entschieden. Wir haben gefunden, daß es in der Natur und Aufgabe unsres Erkennens liegt, das Unbekannte in den Kreis derjenigen Begriffe hereinzuziehen, deren Bedeutung uns unmittelbar bekannt und vertraut ist, und dadurch so zu werten, daß wir mit Sicherheit unsre Stellung zu demselben finden können. Das kann uns bei der gesamten Weltregierung, die über unser Dasein und Schicksal entscheidet, nur dann gelingen, wenn wir sie in den Kreis derjenigen Faktoren hereinziehen, deren an bestimmte, uns bekannte Bedingungen gebundene Freundlichkeit unser Dasein im ursprünglichsten häuslichen Kreise gefördert und erhalten hat. Denn die umfassende Bedeutung, welche der gesamte Weltlauf, von dem wir stündlich abhängen, für unsere Existenz besitzt, findet ihre einzige Analogie in der fortlaufenden Pflege und Hegung unsres Lebens, die wir von Kindheit an im häuslichen Kreise erfahren. Also müssen hier die Ausdrücke gesucht werden, mittelst deren wir den Charakter, den die

Weltregierung an sich trägt, bezeichnen und werten. Dadurch und durch den weiteren Umstand, daß unsre Kraft desto mehr wachsen muß, je mehr die auf die Weltregierung angewandten Begriffe geeignet sind, uns mit Vertrauen und Zuversicht zu derselben zu erfüllen, ergibt sich der Optimismus, der unsre Weltanschauung zu einer „Glaubenslehre" macht, von selbst.

Wir sind also zu dem Ergebnis gelangt, daß die Religionen nichts anderes sind, als umfassende Weltanschauungen, die nach der Natur und den Regeln des Denkens entstehen und das geistige Leben der Bevölkerung tragen. Daß diese neue Erkenntnis die Aussicht auf eine Reformation unserer Kultur eröffnet, liegt auf der Hand und es ist meine wohlbegründete Überzeugung, daß diese Reformation mit unwiderstehlicher Gewalt kommen wird. Aber freilich nicht über Nacht und nicht ohne schwere Kämpfe und Erschütterungen! Unter den bereits hervorgetretenen Geistesrichtungen hat die von Rudolf Eucken begründete einen Weg eingeschlagen, auf welchem dieser Neubegründung des gesamten Geisteslebens vorgearbeitet wird.

Personalismus und Universalismus im Gottesbegriff.

Im Anschluß an Simmels Werk: „Die Religion"[1]).

Von **Oskar Ewald**.

In der Religion betreten wir das eigentliche Gebiet des Mysteriums. Nicht als ob es außer derselben kein unlösbares Problem, kein Geheimnis gäbe: vielmehr mündet das theoretische und praktische Verhalten stets in bestimmte, undefinierbare und unsagbare Ziele und Zwecke, die sich nicht mehr in konkrete Begriffe fassen lassen, wenn die Befolgung konkreter Tendenzen auch geradlinig zu ihnen hinführt. So führt die empirische Erforschung der Innenwelt und der Außenwelt schließlich auf Kräfte und Substanzen, deren Wesen und Wirksamkeit für immer verhüllt bleiben. So gipfelt die Moral in der Idee absoluter Selbstbestimmung, in der Idee eines freien Willens, der niemals in Erscheinung tritt, der uns niemals zu Fleisch und Blut wird. So scheint die Kunst in ihren Gestaltungen stets mehr als grobkörnige Realitäten zu bieten, sie symbolisiert in ihnen unsichtbare Verhältnisse und Beziehungen der Menschheit zum Weltganzen. Sogar Industrie und Technik treiben einer metaphysischen Grenze entgegen, indem sie das Gesetz der Natur rein und restlos unter das Gesetz des Geistes stellen wollen.

All diesen verschiedenen Wirkungssphären ist indessen eines gemeinsam:

[1]) Rütten & Löhning, Frankfurt „Die Gesellschaft". II. Band. Hg. von Martin Buber 1907.

Das Material, an dem sie ansetzen, ist nicht unmittelbar metaphysischer oder mystischer Art, sondern ein sinnlich in Raum und Zeit Gegebenes, das sich mit Augen und Händen greifen läßt. Erst die idealisierende Steigerung und Spannung, die es von seiten der Menschen erfährt, treibt es einer Grenze zu, an der das sinnliche und übersinnliche Gebiet einander berühren. Anders die Religion: sie ist von Anbeginn auf das Transzendente eingestellt, ihr eigentliches Feld hebt dort an, wo die Erfahrung sich ihrer Rechtsansprüche begeben muß. Religion ist ihrem innersten Wesen nach metaphysisch, nicht bloß im Hinblick auf ihre letzten Tendenzen. Jede ihrer Stationen ist eine Etappe in überirdischen Regionen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind nicht im selben Sinn nachweisbar wie die Gegenstände der Naturforschung, wie die Motive der Kunst.

Diesem Entrücktsein, dieser Isolation, dieser Erhebung über alles Gegebene entspricht das Bild des Asketen, des Anachoreten und Heiligen als religiöser Grundform. Der Mensch, der Gott sucht, verschließt seine Organe der Welt. In den höchst gesteigerten Formen, die die Religiosität im Christentum und Brahmaismus erlangt, wird es bereits als unfromm empfunden, sich an irgend einen irdischen Besitz, heiße er Weib, Mammon, Knecht oder Pflug, zu binden, sich irgend einem nicht unmittelbar auf Gott gerichteten Interesse zu ergeben, sei es ein theoretisches, politisches oder ästhetisches Interesse. Der logische Ausdruck dieses eigenartigen Verhaltens ist ein transzendenter Gottesbegriff, der das Objekt und Ziel seines Glaubens außerhalb aller Wirklichkeit setzt.

Dieser schroffen, wenn auch nicht weltfeindlichen, so wenigstens weltabgekehrten Form des religiösen Fühlens steht eine andere als Widerspiel gegenüber, die das Licht ihres Glaubens auch über alle irdischen, sinnlichen Gestaltungen spielen läßt. Sie bewährt sich nicht in der Abgrenzung, sondern in der Verbindung: sie setzt ihre Aufgabe nicht in die Erhebung des Göttlichen über alles Menschliche, sondern in dessen Vergöttlichung. Während jene in sämtlichen Dimensionen der sichtbaren Welt nicht einen Hauch göttlichen Geistes spürt und so rastlos in metaphysisches Gebiet treibt, strahlt dieser aus dem kleinsten Atom ein Abglanz der ewigen Vollendung entgegen. Derartige Menschen suchen zu heiligen und zu verklären, was ihnen in irdischen Verhältnissen entgegentritt. Das gleichsam nach außen gewendete, unendlich expansive Streben des Asketen über Raum und Zeit hinaus mit seinem Gott sich zu einigen, wendet sich ihnen nach innen, wird eine rein intensive, dynamische Macht, die sie in demselben Maß an die Dinge bindet, in dem jenes den Asketen von ihnen losreißt. Seine logische Formel erhält dieser Zustand in einem immanenten Gottesbegriff, dessen Objekt alle Wirklichkeit beseelt und sie dadurch zu seinesgleichen stempelt.

Man sieht, es handelt sich hier um zwei nicht weniger in logischer

als in psychologischer Beziehung grundverschiedene Dispositionen, deren Diskrepanz zu einem bedeutsamen Problem der Religionsphilosophie erwächst.

An diesem Punkte setzt ein interessantes Werk des bekannten Denkers Georg Simmel „Die Religion" ein. — Simmel geht von der zweiten, immanenten Form der Religiosität aus und rückt sie vorwiegend unter soziologische Aspekte. Er stellt ihre Gegensätzlichkeit zum exklusiv asketischen Standpunkt zunächst so dar, als wäre sie lediglich eine äußerliche, durch objektive Verhältnisse, nicht durch subjektive Stimmung bedingte. „Die Beziehung des pietätvollen Kindes zu seinen Eltern, des enthusiastischen Patrioten zu seinem Vaterlande oder des ebenso gestimmten Kosmopoliten zur Menschheit; die Beziehung des Arbeiters zu seiner sich emporringenden Klasse oder des adelsstolzen Feudalen zu seinem Stande; die Beziehung des Unterworfenen zu seinem Beherrscher, unter dessen Suggestion er steht, oder des rechten Soldaten zu seiner Armee — alle diese Verhältnisse mit so unendlich mannigfaltigem Inhalt können doch, auf die Form ihrer psychischen Seite hin angesehen, einen gemeinsamen Ton haben, den man als religiös bezeichnen muß. Sie alle enthalten eine eigenartige Mischung von selbstloser Hingabe und eudämonistischem Begehren, von Demut und Erhebung, von sinnlicher Unmittelbarkeit und unsinnlicher Abstraktion und alles dies nicht bloß in alternierenden Stimmungen, sondern außerdem in einer beharrenden Einheit, die wir verstandesmäßig nicht anders erfassen können als durch die Zerlegung in derartige Gegensatzpaare. Damit entsteht ein bestimmter Spannungsgrad des Gefühls, eine spezifische Innigkeit und Festigkeit des inneren Verhältnisses, eine Einstellung des Subjektes in eine höhere Ordnung, die von ihm zugleich doch als etwas Innerliches und Persönliches empfunden wird. Diese Gefühlselemente, aus denen sich die Innenseite, aber auch die Außenseite derartiger Beziehungen mindestens zum Teil aufbaut, heißen uns religiöse."

Und die Beziehung dieser immanenten zur transzendenten Religionsstimmung sucht Simmel in folgender Reflexion als eine identische zu kennzeichnen. „Wenn der religiöse Trieb jene soziologischen Tatsachen in sich aufnimmt, wenn die Beziehung eines Individuums zu Individuen überragender Ordnung oder zu einem gesellschaftlichen Ganzen oder zu den idealen Normen desselben oder zu den Symbolen, in denen ein Gruppenleben sich verdichtet, den Ton annimmt, den wir religiös nennen, so ist dies, funktionell angesehen, dieselbe Schöpfertat seiner Seele, wie sie mit der „Religion" vor sich geht. Er hat damit die Welt seiner religiösen Impulse ebenso bevölkert, wie wenn er zu seinem Gott betet; bloß daß in letzterem Fall die Funktion reiner in sich selbst zu schwingen scheint, weil sie keinen anderweitig schon bestimmten Stoff aufgenommen hat. In dem Prinzip aber, auf dessen Herausarbeitung es hier ankommt, macht dies keinen Unterschied. Die Gegenstände der Religiosität, die der Mensch

innerhalb bestimmter sozialer Beziehung findet, sind als solche genau so gut Produkte seiner Frömmigkeit, wie das transzendente es ist."

So glänzend Simmels Analysen sind, diese Identifizierung scheinen sie mir gleichwohl nicht vollziehen zu können. Es ist richtig, die soziologischen Verhältnisse, auf die er hinweist, sind, auf ihre äußere Struktur, ihren formal juristischen Bau geprüft, nichts weniger als Glaubensinhalte, vielmehr tritt das Religiöse als ein vollkommen Neues zu ihnen hinzu, als ein schöpferisches Motiv, das seine Kräfte und Zwecke in sich selber trägt. Aber es ist dennoch nicht einerlei, ob dies Motiv an Bestehendes, an irdische Beziehungen anknüpft, die es dann unter seine Kategorie bringt, oder ob es alles Bestehende abwirft, um sich in übersinnlicher Region seinen Gegenstand nicht bloß der Form, sondern auch dem Inhalt nach zu schaffen. Es ist nicht einerlei, ob man erklärt, die sichtbare Welt sei göttlich, weil sie als Gottes Werk unveräußerlich seine Spur trage, oder ob man behauptet, eben deswegen, weil sie bloßes Produkt sei, sei sie ihm, dem Schöpfer, gegenüber bereits entfremdet, als ein zweites und inferiores. Das sind völlig abweichende, sogar entgegengesetzte Formen religiöser Projektion, deren Konflikt und Widerstreit zu Krisen von tiefster Tragik führen kann.

Man ziehe etwa Wagners „Tristan und Isolde" heran: hier wird zuerst ein irdisches, persönliches, intensiv sinnliches und leidenschaftliches Verhältnis mit religiösem Gehalt gefüllt. Der zweite Akt enthält die äußerste Neigung der Erotik zu kosmischem Universalismus. Im dritten Akte dagegen vollzieht sich eine Umkehr im Helden zu jener schrofferen Form religiöser Exklusivität, die ihn wenigstens in einem Augenblick höchster Erregtheit der Liebe fluchen läßt, ein Fluch, der freilich den entgegengesetzten Grund und Sinn hat wie der des Alberich. Hier hat Wagner in einer Person den Antagonismus inkarniert, der sich durch sein gesamtes Schaffen zieht: nicht den flacheren, banalen Antagonismus zwischen Sinnenlust und Religion, sondern den zwischen einer Heiligung des Sinnlichen durch die Religion und einer jenseits von allem Sinnlichen sich erhebenden asketischen Heiligkeit, wie sie mit größtem Nachdruck Parzival vertritt.

Allerdings findet auch Simmel diese spezifische, isolierte Wirksamkeit des Religiösen: denn er erblickt sie darin, daß die Religion alle menschlichen Triebe und Tendenzen in weihevoller Einheit verbindet. Die Religion ist das ideale Zentrum, in dem die so vielfach verworrenen und differierenden Richtungen des Willens ihre höhere Synthese gewinnen. Damit ist indessen jene Zweiheit, jene Zweideutigkeit des religiösen Elementes bestätigt. Einerseits ist es eine besondere Art, in der wir sinnliche Verhältnisse werten und auffassen, eine besondere Art neben der ethischen, ästhetischen, logischen Organisation. Andrerseits vertritt sie die Einheit aller jener Organisationen, verhält sich zu ihnen demnach wie die Gattung zur

Art, das Ganze zu den Teilen, sodaß sie hier auch der besonderen, religiösen Auffassung übergeordnet ist. Von hier ist bloß ein Schritt zur asketischen, puristischen Religion. Denn unser Intellekt ist so geartet, daß er das, was ihm als Einheit, Zusammenhang, Verbindung erscheint, eigenmächtig von dem verbundenen und vereinigten Stoffe isoliert und als unabhängige Wesenheit ansieht, daß er die den Phänomenen immanente Essenz zur transzendenten Existenz über den Phänomenen erhebt, zur Seele, zum Universum, zur Gottheit, und zu ihnen wieder in ein bestimmtes, individualisiertes Verhältnis tritt.

Dieses anscheinend paradoxe Phänomen hat Plato als erster entdeckt und zu seinem Idealismus gestaltet, in seiner vollsten Abgründlichkeit aber hat es uns Immanuel Kants transzendentale Dialektik erschlossen. Der trügerische Schein, der unsere Erkenntnisse zu verdunkeln droht, aber auch der erhabenste moralische Wert, der weit hinter sich alles Erkennbare läßt, entspringt dieser Grundtendenz der Vernunft, die Einheit der Erscheinungen, ihr Band, ihre Synthese zu hypostasieren.

Als ein Grundfaktum läßt sich dies nicht erklären, wohl aber verdeutlichen, und zwar an unsern seelischen Schicksalen. Wir lernen uns selber bloß kennen, wie wir uns in der Breite des innern Sinnes entfalten, in einzelnen Augenblicken, in Zeitatomen. Was wir Individualität und Charakter heißen, ist lediglich eine Form psychischer Phänomene, läßt sich allein an einzelnen Reaktionen und Handlungen demonstrieren. Gleichwohl schreiben wir ihr einen Eigenwert zu, von dem erst die Bedeutung ausstrahlt, die die verschiedenen Begebenheiten für uns besitzen.

Dies Verhältnis spiegelt sich in noch größeren Dimensionen in unserer Stellung zur Religion, zur Gottesidee. Und von da aus läßt sich dem Mysterium des Gegensatzes jener zwei Religiositäten ein Sinn abgewinnen. Eben weil wir einerseits die Einheit bloß am geeinten Ding, die Form bloß am Stoffe haben, finden wir Gott in der Welt und die Welt in Gott. Weil wir die Einheit aber als ein Selbständiges fassen, erheben wir Gott über alle Wirklichkeit und Weltlichkeit. Beides ist gleich notwendig; aber es ist durch das persönliche Temperament bedingt, was für eine Tendenz größere Stärke besitzt. Danach ist man religiös im einen oder im andern Sinn.

Allein die geheimnisvolle Wechselbeziehung reicht noch weiter. Wie einerseits irdische Verhältnisse unter religiöse Kategorien gedacht werden, so bleibt der extremsten, asketischen Gesinnung immer noch ein Rest, und zumeist weit mehr als ein Rest irdischen Empfindens. Denn der Asket liebt seinen Gott. Liebe ist aber bloß in individueller Form möglich. Dadurch, daß er ihn liebt, wird er eben *sein* Gott. Eben hier schließt sich indessen der Kreis zusammen und jener Gegensatz gewinnt greifbare Klarheit.

Unsere persönlichsten, alltäglichsten Verhältnisse sind a priori darauf angelegt, eine Steigerung und Bereicherung zu erhalten, sie weisen über sich

hinaus auf größere Zusammenhänge. In ihnen setzt sich das religiöse Element durch, ohne unsern Willen, sogar wider unsern Willen. Sie bedeuten eigentlich mehr, als sie sind. Um ein konkretes Exempel heranzuziehen: Der gemeine Soldat ohne Chargengrad ist, auf seinen persönlichen Rang angesehen, nichts oder außerordentlich wenig, er bedeutet aber sehr viel als Glied jener Einheit, die wir Armee nennen.

Andrerseits vermag man auch den transzendenten Gott bloß durch persönliches Medium zu erfassen, indem man ihn anbetet, ihn liebt, steht man als einzelner einem einzelnen, wenngleich einzigen gegenüber. So begegnen beide antagonistischen Richtungen des religiösen Geistes wenigstens in einem Punkte einander. Es gibt kein so vereinzeltes, so isoliertes Interesse, an das nicht irgendwie das religiöse Gefühl erweiternd, bildend heranträte. Es gibt kein so reines Gottesideal, das nicht im Grunde ein persönliches wäre. Wenn wir von einem Menschen sagen, er steigert ein Individualität zum Universum, dann nennen wir ihn ein Genie. Aber wir sprechen von Gott, wenn wir behaupten, daß das Weltall eine Persönlichkeit ist.

In welchem Sinne ist Jesus unser Erlöser?

Von **Vitalis Norström.**

Es kann hier keine Rede davon sein, eine auf Bibelforschung und Bibelspekulation basierende theologische Anschauung zum Ausgangspunkte zu erwählen, da wir weder dem Blinden, der Farben beurteilt, gleichen, noch, wie man zu sagen pflegt, Eulen nach Athen tragen wollen. Dieser kleine Aufsatz kann nicht einmal von Namen wie Ritschl, Harnack, Sabatier und Victor Rydberg ausgehen, obgleich ich diese Namen mit wirklicher Ehrfurcht nenne, da ich wohl weiß, wie sehr diese Männer jeder in seiner Weise zur Erweiterung und zur Vertiefung der religiösen Auffassung beigetragen haben. Sie alle scheinen sich nämlich auf spezielle Voraussetzungen zu stützen, die zum großen Teile für die außerhalb der Religion Stehenden keinen Sinn haben. Von diesen aber kann ich hier nicht absehen. Mit Sicherheit und Genüge kann ich mich nur auf kritischem Gebiete bewegen, wo sich das innerste Wesen der Religion mit einer religionsfeindlichen Kultur bricht und wo, wie man erwarten darf, die Religion sich in Zügen enthüllen wird, die jeder vernünftige Mensch aufzufassen vermag. Allerdings ist hier nicht der Ort, in diesen Ringkampf der Religion mit der Weltkultur tief einzudringen, aber dieser Kampf wird doch immerhin wenigstens als der Hintergrund, von dem sich auch unser

spezielles Problem abhebt, vorausgesetzt. So gespannt scheint die geistige Lage in unsren Tagen zu sein, daß sich keine religiöse Frage tiefgehend genug behandeln läßt, wenn man sie vom Zusammenhange mit der Frage des Seins oder Nichtseins der Religion loslöst. Der Wert der Antwort wird durch die Kraft der Kritik bedingt. Wer die Verwicklungen nicht gründlich kennt, kann nichts entwirren, und wer vor den Abgründen zurückscheut, wird nie die Tiefen erblicken.

Bei einer solchen Auffassung des Ausgangspunktes kann man selbstverständlich eine religionsphilosophische Arbeit höchsten Ranges, die 1901 in Deutschland erschienen ist, Rudolf Euckens Wahrheitsgehalt der Religion, nicht unerwähnt lassen. Es gibt ja über die Religion viele Bücher, die von glücklicher Zusammenarbeit zwischen dem Herzen des Menschen und dem Blicke des Denkers zeugen. Hier aber kommt noch ein Drittes hinzu, das Euckens Werk ein einzigdastehendes Gepräge verleiht, nämlich eine zu bewunderswerter Höhe gelangte Weltkenntnis mit daraus folgender Weltweisheit. Wir begegnen hier einer Religionsanschauung, die nicht aus einem philosophischen Systeme abgeleitet wird, sondern ein aus dem geschichtlichen Leben selbst frei und voll aufwachsendes religiöses Bewußtsein bildet, das sich mit persönlichen Erfahrungen von echtem Gehalte verbindet. Euckens Buch — die beste Apologetik, die ich kenne und die sogar Balfours bekanntes Werk übertrifft — enthält Analysen und Überblicke, die zu dem Urteile einladen, daß es mit einem Schlage die ganze vorhergehende religionsphilosophische Literatur zu einer Einleitung herabdrücke und selber als die in großen Zügen gegebene moderne Religionsphilosophie dastehe. Das unmittelbar vorhergehende Studium dieses Werkes*) konnte nicht verfehlen, auf meine Darstellung einzuwirken. In welchem Umfange dies geschehen ist, möge die Bekanntschaft mit Euckens Buche, die man nie früh genug machen kann, nachweisen.

Es gibt eigentlich nur eine einzige Bewegungslinie, welche die moderne wissenschaftliche Religionsverteidigung mit einer Aussicht auf Erfolg einschlagen kann, und dies ist wahrlich nicht die der einfältigen Frömmigkeit. Ein nur frommer Mann sollte sich nie mit Apologetik befassen. Wer die Welt nicht kennt, der kann sie weder verurteilen, noch beurteilen; die Religion aber ist ein Gericht über die Welt. Man weiß nicht, ob der Eindruck von Unwillen oder von Schmerz größer ist, wenn man die glaubenseinfältige Phantasie zu allen dunklen Farben, die sie auf ihrer Palette hat, greifen sieht, um die Sünde der Welt und die Verdorbenheit der Kultur in düsterem Kontraste mit dem Glanze zu malen, der den Berg Zion umfließt. Das müssen wir doch wissen, daß die Welt und die Kultur sich nicht mehr so leicht abfertigen lassen, und das müssen

*) Dieser Aufsatz entstand 1902 und gibt einen damals in Stockholm gehaltenen Vortrag wieder.

wir so gelernt haben, daß wir es nicht wieder vergessen, wie wenig ein Blick auf das Ergebnis, zu dem die Entwicklungsarbeit unsrer christlichen Religion in der Geschichte geführt hat, zum Jubeln berechtigt. Kämpft nicht jeder einzelne, der zu geistiger Reife gelangt ist, jetzt, zweitausend Jahre nach Christo, mit denselben theoretischen Schwierigkeiten wie die Menschen der Antike, ist unser Leben nicht in dieselben Verwicklungen und Kämpfe verflochten, und starren uns die Gedankennot und die Lebensleere nicht in derselben Weise entgegen wie in alten Zeiten? Ja, man hat tatsächlich Grund sich vorzustellen, daß der Druck der Zeit auf uns Menschen — gläubige und ungläubige — im Verhältnisse zu der Entwicklung unsres Bewußtseins an Kraft zugenommen hat. Mit einem einfachen Hinweise auf die Wirkungen der Religion in der Geschichte können wir ihr jedenfalls in den Herzen derjenigen, welche ihr fremd gegenüberstehen, keinen Platz schaffen. Noch weniger durch den Hinweis auf die Geheimnisse und Herrlichkeiten des Glaubens im individuellen Leben.

Nur durch die Welt selbst läßt sich die Welt überwinden. Nur eine Kritik, die in den Kämpfen der Welt den Waffendienst gelernt hat, kann die moderne Religionslosigkeit in ihren schwachen Punkten treffen. Eine solche Kritik muß die menschliche Kulturtätigkeit auf ihrem eigenen Arbeitsgebiete aufsuchen, ihre Methoden kennen lernen, ihren Richtungen folgen und ihre Ziele für sich fixieren. Jede Apologetik, die diesen Namen verdient, muß heutzutage vor allem Kulturkritik sein. Sie muß sich in die verschiedenen Lagen und Richtungen der menschlichen Entwicklung vertiefen, um die Voraussetzungen letzterer zu erforschen und zu prüfen, ob jene innerhalb des eigenen Kreises dieser Entwicklung, in dem eigenen Kreise der Welt liegen. Für uns spitzt sich die Aufgabe der Religionsverteidigung in der Frage zu: „Gibt es Vernunft und Sinn in einer Kultur, die all ihre Triebkräfte, Richtungsbahnen und Ziele in einer ohne religiöses Leben zugänglichen Erfahrung hat? Oder muß man über die Welt hinausgehen, um die Bedingungen dieser Vernunft und dieses Sinnes zu finden?"

Die Kritik hat den Kampf mit der modernen wissenschaftlichen Weltanschauung, der intellektualistischen Gedankenarbeit, der sensualistischen Kunst, mit dem Kollektivismus und den Massenbildungen in Gesellschaft und Staat, mit dem technischen und wirtschaftlichem Aufschwunge, ja sogar mit der altruistischen Moral aufzunehmen, um alle diese Lebensformen zur Erkenntnis dessen zu zwingen, was sie selbst, um mit ihrer eigenen Arbeit und und ihrem eigenen Fortschritte eine haltbare Bedeutung verbinden zu können, voraussetzen müssen. Sie muß von den Spitzen der Weltkultur ausgehen und sich beim Aneignen und Darstellen dieser Kultur sorgfältig vor Einseitigkeit, Grobheit, Stumpfsinn und Falschheit hüten. Wer Zerrbilder geißelt, der schlägt seine eigene Dummheit, seine beschränkte Auf-

fassung oder seinen unreinen Willen. Wer heutzutage auf wirkungsvolle Weise theoretisch für die Religion eintreten will, darf sich nicht damit begnügen, Spottlieder oder Lobgesänge anzustimmen, sondern muß bei der Welt in die Schule gehen und mit den Wölfen heulen lernen.

Es wird mit jedem Tage sichtbarer, daß die verschiedenen Kulturlinien sowohl ihre Quelle wie ihre Mündung in Gebieten haben, welche über die Grenze alles Wissens hinausgehen. Doch dies ist ja eigentlich eine alte bekannte Wahrheit. Die Rückkehr zur Religion, die sich gegenwärtig in ziemlich großem Umfange wahrnehmen läßt, kann selbstverständlich nicht durch eine so negative Erkenntnis, wie wichtig und unschätzbar sie auch sei, hervorgerufen sein. Hierzu hat es tatsächlich eines wachsenden Gefühles bedurft, daß eine universelle Einheit, ein absolutes Leben, das wesentlich über dem menschlichen Dasein steht, in der Entwicklung als ihr innerer Grund hervortritt und sie Zielen entgegenträgt, die der menschliche Gedanke nicht zu umspannen vermag.

Wir wollen die Kultur nicht der Sünde zeihen, aber wir wollen mit fester Überzeugung hervorheben, daß sie, sich selbst überlassen, in jedem Punkte und in jeder Richtung wesenlos ist und keine Vernunft, keinen Sinn und keinen Inhalt hat. Wir können überall in der Welt ein mächtig emporsprießendes Geistesleben wahrnehmen, das nach Selbständigkeit und Zusammenschluß um einen inneren Kern strebt, andrerseits aber sehen wir überall seine Machtlosigkeit. Wir sehen das gewaltig pulsierende Kulturleben sich zu einer weltumspannenden Gedankenarbeit ausdehnen und sich zu Assoziationen von ungeheurer Weite und Stärke konzentrieren, welche die Naturkräfte zähmen, doch finden wir überall, daß dieses Übermaß menschlicher Kraftaufbietung nicht imstande ist, das ersehnte Menschenglück zu verwirklichen, und überall in Gefahr schwebt, von seinen eigenen empirischen Bedingungen verschlungen zu werden. Die Befreiung und Konsolidierung des geistigen Lebens in der Kultur fällt auf die eigene Haltlosigkeit dieser zurück. Dort verflüchtigt sich alle Substanz, dort löst sich aller Fortschritt in sinnlose Veränderungen auf. Die Kultur wird zur Komödie, wenn sie von jeglichem über Zeit und Wechsel erhabenen Leben losgekoppelt wird. Wo der Geist als eine Beigabe zur Natur auftritt, muß die Entwicklung im Kreislaufe untergehen.

Der vorurteilsfreien, tiefgehenden Betrachtung erscheint die Religion überall als die stillschweigende, aber unentbehrliche Voraussetzung der Kultur selbst, ob sie nun als das innere Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit oder als der unentbehrliche Wert der Kunst, der Arbeit jeglicher Art und des Lebens auf jedem Standpunkte des Bewußtseins und der Vernunft entdeckt werde. Das zeitliche Dasein kann die Ewigkeit nicht entbehren, ohne in sinnlos aneinandergereihte Augenblicke zu zerbröckeln. Ohne Stütze an einem ewigen Ziele keine Geschichte, kein Vorwärts, sondern

nur ein unaufhörliches Aufundnieder. Nicht einmal das sittliche Streben vermag der Kulturkomödie einen Kern zu geben und ihr Halt zu verleihen. Das Höchste, was sie erreichen kann, ist, daß sie jene Komödie zur Tragödie veredelt. Jenseits der Welt und über dem Menschlichen muß die Kultur ihr Ziel setzen, wenn sie nicht in Gedankenleere und Interesselosigkeit versiegen soll.

Wir müssen an eine universale Einheit in Dasein und Geschichte glauben, die sich in der Kulturarbeit und den Kulturverwicklungen durchkämpft und uns während dieses Kampfes auf ein übermenschliches Lebensniveau erhebt. Wir müssen voraussetzen, daß die Wehen der Geschichte Geburtswehen gleichen, in denen bisher unbekannte Lebensinhalte gebildet und neue Lebenstiefen erschlossen werden. Wir müssen an eine überweltliche Macht glauben, die durch die ganze Entwicklung wirkt, den Grund zu unsrer eignen Persönlichkeit innerhalb unsrer sonst leeren Subjektivität legt und deren weltüberwindende Kraft unsre eigene geistige Freiheit, Selbständigkeit und Harmonie in sich schließt. Kurz, mir müssen an eine absolute Vernunft glauben, die über der Welt, der Kultur und der Arbeit steht, sie aber von diesem ihrem Standpunkte aus beherrscht. An eine solche Vernunft müssen wir glauben, ohne das Moralischböse zu verflachen oder im Kampfe mit ihm zu ermüden.

Diese Seite der Religion oder diese Art Religion, welche den Glauben an eine ewige Vernunft in sich schließt, die selbst in einer unerreichbaren Tiefe verborgen, alles Werden in der Welt regelt, kann man mit Eucken die universale oder, meiner Ansicht nach, auch die kosmische nennen. Die kosmische Religion kennzeichnet sich einerseits durch ihren unbestimmten Inhalt und ihre mangelhafte Fixierung, andrerseits aber auch durch ihre entschieden abweisende Haltung gegenüber allem, was nur Empirismus ist. Wenn ersteres ihr erlaubt, an eine Vernunft, die nicht notwendigerweise persönliche Gestalt annimmt, zu glauben oder eine Religion ohne Gott zu sein, so hindert letzteres sie daran, sich zu einem leeren, unwirksamen Glauben an den Fortbestand des menschlichen Lebenswertes nur durch unaufhörliche Selbsterneuerung in immer gleich illusorischen Gestalten zu verflachen. Ein charakteristischer Zug dieser universalen oder kosmischen Vernunftreligion liegt auch darin, daß sie die einzige ist, die sich durch wissenschaftliche Untersuchungen in wirksamer Weise fördern läßt.

Tatsächlich bildet die universale Religion sozusagen einen offenen Brief der Kultur an alle tiefer denkenden Menschen unsrer Zeit. Sie ist der letzte Notanker dieser Kultur, dessen Bedeutung nicht unterschätzt werden darf, so auffallend negativ er auch ist. Sie leitet einen Bruch mit der Welt ein und erschließt Aussichten auf das, was hinter dieser Welt liegt. Muß man einer solchen Religion auch eine in die Bildung des Charakters, die Gestaltung des Lebens und der Geschichte kräftig eingreifende Macht

absprechen, so muß man doch zugeben, daß sie dem erwachenden Bewußtsein von der Nichtigkeit des irdischen Daseins und dem Narrenspiele der bloßen Kulturarbeit dadurch einen unleugbaren Trost spendet, daß sie über beiden den Himmel des ewigen Lebens wölbt. Ohne jeglichen Hoffnungsstern kann dieser Himmel doch nicht sein. Die Vernunftreligion schenkt uns den Trost der Möglichkeit und der Ahnung gegenüber der Welterfahrung, die sonst ganz gewiß die modernen Geister in unheilbaren Pessimismus versenken würde, und, was mehr ist, sie bezeichnet das erste Stadium in der Rückkehr zur Religion, die jetzt unverkennbar wieder durch die Zeit geht. Sie ist jedoch nie mehr als ein Trost und ein Versprechen. Hierdurch offenbart sie sich mehr als eine Anlage zur Religion denn als diese selbst.

Die abstrakten Gedankenbilder und Alleinheitsstimmungen der universalen Religion erlösen die Welt nicht, denn sie dringen nicht bis zu der einzelnen Persönlichkeit als solcher oder zu dem individuellen Menschen durch. Der philosophische Religionsgedanke ist doch gewissermaßen nur ein Schaum auf der Oberfläche, der anzeigt, daß das Gewässer der Persönlichkeit aufgewühlt ist, eine Äußerung des religiösen Lebens, aber nicht dessen eigene innere, ungeteilte Kraft. Die religiöse Erlösung wird nicht durch einige mehr oder weniger positive Gedankenmöglichkeiten oder selbst Gedankennotwendigkeiten bewirkt. Man kann sehr gut davon überzeugt sein, daß in den Dingen und Geschicken eine absolute Vernunft lebt, und dennoch an seiner eigenen persönlichen Stellung in dem großen Ganzen verzweifeln. Diese Stellung kann tatsächlich nur durch individuelle Erfahrung wesentlich beeinflußt werden. Eine solche Beeinflussung fällt in das religiöse Persönlichkeitsleben, das allerdings von seiner Forderung, mit nichts Geringerem als der ewigen Vernunft selber in Verbindung zu treten, nichts ablassen kann, zugleich aber notwendigerweise voraussetzt und verlangt, daß diese Vernunft dem Menschen in durchaus persönlicher Weise entgegenkomme.

Die universale Religion muß die charakteristische Form einer persönlichen annehmen, wenn die Religion Leben und Wesen gewinnen soll. Die ewige Vernunft muß als mein und dein Gott hervortreten, die universale Einheit des Daseins und des Lebens muß sich als ein Herz für dich und für mich zu erkennen geben. Erst dann erwächst aus der allgemeinen Religionsanlage der lebendige Glaube.

Der Ausgangspunkt der persönlichen Religion ist allzeit eine unmittelbare Berührung zwischen Gott und dem Menschen, ein Akt metaphysischer Natur, in welchem eine der Welt überlegene und die Welt überwindende Kraft sich im persönlichen Leben durchsetzt und sich als Grundlage einer radikal neuen Entwicklungsserie zu erkennen gibt. Die persönliche Erlösung durch Begegnung mit Gott ist das Wunder der Wunder; und man muß Eucken wirklich recht geben, wenn er meint, sie sei das

innere Wunder, das alle äußeren bedeutungslos und überflüssig mache. Hier liegt der Brechpunkt zwischen dem alten Menschen und dem neuen.

Doch hier liegt auch der Scheidepunkt zwischen noch andrem. Es war ja eine historische Notwendigkeit, daß sich die dogmatischen Anschauungen mit ihren Auslegungen gerade auf dieses Zentrum der Religion mit glühendem Eifer stürzten. Gerade in dieses Zentrum ist die Persönlichkeit Jesu als eine in den individuellen Erlösungs- und Wiedergeburtsakt selbst eingreifende hineingeschoben worden, und von diesem Zentrum aus hat jene Persönlichkeit die ganze religiöse Position beherrscht. Das metaphysische Gottesverhältnis ist von der christlichen Glaubensspekulation wesentlich auf ein historisches herabgedrückt worden. Mit der Lehre von der Notwendigkeit der Mittlerstellung Jesu bis ins Innerste der Tiefe der Religion hängt das Dogma von seinem Gottmenschentume aufs engste zusammen. Nur ein Gottesverhältnis konnte den Menschen vom Übel erlösen und den Grund zu einem neuen Leben im Guten legen, aber nur ein Menschenverhältnis konnte ersterem eine gewisse Anschaulichkeit und einen damit verbundenen unmittelbaren Wirklichkeitscharakter verleihen. Es ist den Menschen stets unbeschreiblich schwer geworden und wird es ihnen noch heute, sogar auf diesem geistigsten aller geistigen Gebiete ein Inneres als etwas Selbständiges und Ursprüngliches im Verhältnisse zu allem Äußeren aufzufassen. Glauben ist wesentlich ein Sehen geworden. Man vermochte die Erlösung und das neue Leben nicht auf innere Erfahrungen zu bauen, die man in Symbolen auszudrücken suchte, sondern man hat das innere Leben im ausgedehntesten Maße zum Sklaven der symbolischen Ausdrücke herabgewürdigt.

Als Ausgangspunkt des persönlich religiösen Lebens müssen wir ein ganz unmittelbares Gottesverhältnis oberhalb der Grenze aller Geschichte aufs entschiedenste festhalten. Und zwar müssen wir dies sowohl infolge der Erfahrung, als der überweltlichen und übermenschlichen Natur der Religion. Geschichte ist Vergänglichkeit, die Religion aber fordert in ihrem grundlegenden Elemente das ewige Leben. Dieses muß uns freilich in der Zeit begegnen, aber seiner Art nach muß es über der Zeit stehen, wenn es uns soll nützen können. Dasjenige, was uns in den echtreligiösen Momenten entgegentritt, muß Gott selbst und nichts andres als Gott sein. Das unmittelbare Gottesverhältnis hat einen Beigeschmack von Mystik aber gerade dadurch hat es den echten Religionsgehalt. Wir fordern ein Stück ewigen Lebens, das über Vorstellung, Denken, Arbeit, Entwicklung und Geschichte erhaben ist; können wir erwarten, hier der Mystik zu entgehen? Tatsächlich ist uns nur mit Mystik geholfen. Die persönliche Erlösung muß ihrem innersten Grunde nach metaphysisch sein. Reduziert man sie auf eine historische, so sinkt sie in das Milieu der Ge-

schichte, die Physis ist, herab. Wie kann sie uns dann das geben, was nicht von dieser Welt ist?

Die metaphysische Erlösung durch das unmittelbare Gottesverhältnis flüchtet in den innersten bilderlosen Raum des Geistes, wo freilich die Anschaulichkeit fehlt, aber, wohlgemerkt, auch der Widerspruch, die Sinnlosigkeit und die Fleischlichkeit. Ist nicht die Anschaulichkeit um reichlich hohen Preis erkauft, wenn man, um sie zu gewinnen, sowohl die erlösende Reinheit wie die logische Möglichkeit opfert?

Wir stellen fest, daß das Wesen der Religion mit der Erfahrung von einem inneren Leben, das in seiner rein geistigen, nichtanschaulichen Form alles, was in der Natur und der Geschichte sichtbar wird, beherrscht, leitet und bildet, stehen oder fallen muß. Der Glaube an Gott liegt daher dem Glauben an Jesum zu Grunde, nicht aber umgekehrt. Man soll im Prinzip bereits ein Kind Gottes sein, um an Jesum als Erlöser glauben zu können.

Hieraus geht klar hervor, daß Jesu Erlöserstellung hier in keiner andren Bedeutung aufgefaßt werden kann, als wie ein Verhältnis seinerseits zu einer innerlich von ihm unabhängigen religiösen Erlösung. Sowohl der universale Vernunftglaube wie der Kern der persönlichen Religion fallen in ein Gebiet unmittelbarer Innerlichkeit, von dem alle Mittlerschaft streng ausgeschlossen werden muß.

Hier kann ich Euckens Worte**) nicht übergehen: „— — — so wird manches von dem, was dieser (der älteren Fassung) wesentlich und unentbehrlich war, der neueren Denkweise zu einem schweren Anstoß. Unhaltbar wird hier alle religiöse Verehrung, alle Anrufung im Gebet, alle Behandlung als eines göttlichen Herrn aller Dinge. Das alles ist berechtigt, ja notwendig, wo Jesus in seiner Menschlichkeit zugleich als wahrer Gott, als die zweite Person der Dreieinigkeit gilt; wo aber diese Überzeugung verlassen ist, da wird jenes alles ein Abzug an der Verehrung, die Gott allein gebührt, da muß eben der Eifer um das Göttliche zur entschiedensten Ablehnung alles dessen treiben, was nunmehr als eine Vermengung von Göttlichem und Menschlichem und zugleich als eine Beeinträchtigung der Einheit des religiösen Lebens erscheint. Aus tiefstem religiösen Affekt ist die protestantische Abweisung des Heiligenkultus hervorgegangen, muß nicht die Festhaltung einer göttlichen Verehrung Jesu einen gleichen Affekt erwecken, wo große Wandlungen des Lebens und der Begriffe die Persönlichkeit und das Werk Jesu ganz in das von innen her vertiefte Bild der Menschheit aufzunehmen zwingen? Auch an dieser entscheidenden Stelle gibt es kein Mittelding zwischen einem Ja und einem Nein.

Steht aber die Sache der Art, so lassen sich die ältere und die

**) Rudolf Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion, Seite 434—35, Leipzig 1901.

neuere Fassung nicht mehr in Eins zusammenschieben, so muß eine Auseinandersetzung und Scheidung erfolgen. Augenscheinlich wurde ja nicht nur an einem einzelnen Punkte, sondern durchgängig, daß sich die beiden Fassungen nicht wie ein Mehr oder Weniger verhalten, zwischen denen sich allenfalls eine Mitte finden ließe, sondern daß sie in ihrer Hauptrichtung direkt auseinanderführen: die Vergeistigung, die der eine verlangt, muß dem andern als eine Verflüchtigung gelten, und die Befestigung, welche dieser sucht, empfindet jener als eine Versinnlichung und Vermenschlichung; der engere Anschluß an das Menschliche aber, von welchem der eine Neubelebung des Christentums hofft, dünkt dem andern eine Preisgebung des Göttlichen".

Soweit Eucken. Wenn Jesu Bedeutung als Erlöser der Menschheit auf sein Verhältnis zu einem inneren Lebensfaktum, welchem sowohl seine eigene Person wie sein Tun fernbleiben, beschränkt werden muß, so bleibt gleichwohl die Möglichkeit offen, daß er sozusagen von zwei Seiten aus mit diesem Faktum von außen her in Berührung treten kann. Er tut es auch in der bedeutungsvollsten Weise, da er das unmittelbare Gottesverhältnis, welches das innere Wesen des religiösen Lebens ist, unverkennbar *vorbereitet* und *ausbildet*.

Hinsichtlich der aktuellen Bedeutung, die Jesus für uns und unser Leben hat, sind verschiedene Auffassungen möglich, von denen diejenige am weitesten nach rechts steht, welche die Person und das Werk Jesu in das metaphysisch-religiöse Gottesverhältnis selbst hineinschiebt, und die am weitesten nach links, bei der die grundlegenden Persönlichkeiten des Christentums, ihre Umgebung und ihr ganzer Ideenkreis zu einer Ansammlung von ästhetischen Typen und Symbolen herabgesunken sind — dem Geschicke vergleichbar, das dem Olympe der Hellenen und auch dem Walhall unsrer nordischen Vorfahren widerfuhr. Für die tonangebende Moderichtung gibt es heutzutage nur noch in den Sälen der Kunst für Christus und die Apostel Platz, während eine christliche Lebensbestimmung und Lebensauffassung sinnlos erscheinen. In den Augen dieser Richtung ist die christliche Kirche ein Museum und die christliche Religion eine Draperie unter andren Draperien des Schönen.

Einem solchen Verflüchtigen historischer Substanz gegenüber müssen wir zunächst nachdrücklich den Einfluß hervorheben, den Christus noch nach Jahrhunderten mittelst der sittlichen Erziehung innerhalb der Gemeinde, die mit vollem Rechte seinen Namen trägt, auf uns ausübt. Christus ist nicht nur der historische Christustypus und das historische Christusideal, er ist vor allem eine fortlebende sittliche Macht, die uns an vielen Punkten unsres Bewußtseins und unsres Willens trifft und uns zu aktuellen Kämpfen, Abmachungen und Entscheidungen treibt. Er ist noch in großem Umfange unser verkörpertes Gewissen —, nicht nur das der Individuen, sondern auch das

der Völker. In der christlichen Tradition liegt ein unersetzlicher Schatz moralischer Grenzen, die das Gute und das Böse trennen und die Erkenntnis des Gegensatzes zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Welt vorbereiten. An das Festhalten dieser Grenzen im großen und ganzen ist das Heil des einzelnen und das der Gesellschaft unerläßlich gebunden. Doch in dieser Tradition liegen nicht nur Grenzen, sie zeichnet auch scharfgezogene Fortschrittslinien vor, die keine Entwicklung ungestraft verlassen kann.

Wer kann die gewaltige pädagogische Macht der christlichen Tradition bestreiten, die an uns alle in unsrem Heim, in Schule und Kirche herantritt, und wer kann das aktuelle Gottesverhältnis vom Zusammenhange mit dieser ethischen Erziehung loslösen. Das uns unaufhörlich begegnende Christusbild treibt vor allem zum Kampfe gegen die Begierden, zur Entsagung und Selbstüberwindung. Es leitet in der Brust eines jeden einen Streit mit der Welt ein, der geeignet ist, die angeborene naive Lebensfreude jedes tieferen Gemütes früher oder später zu erschöpfen und den Menschen, nackt und verwundet, vom Scheine der Weltumgebung auf seine eigene innere Tiefe zurückzuwerfen. In den Tiefen kann er dann Gott finden. Christus macht uns die Welt widerwärtig und führt uns dadurch zu den persönlichen Tiefen, wo wir Gott finden können. Durch das reine Gesetz seines Geistes ist er ein zu Gott führender Pädagoge. Wer aber wagt es, unumschränkt zu behaupten, daß Christus der einzige Weg zu Gott sei? In meinen Augen verrät eine solche Behauptung Aberglauben.

Doch diese ethische und darum auch zum Gesetz gehörende Seite des Erlösungswerkes Jesu ist durchaus nicht die höchste und noch weniger die einzige. Jesus ist nicht nur der Vorbereiter und Einleiter der Erlösung, sondern auch ihr Vollender. Innerhalb der eigenen Sphäre des religiösen Lebens beginnt er, indem er an die vorliegenden persönlichen Ausgangspunkte anknüpft, eine evangelische Bewegung eines fortschreitenden Zusammenschlusses, der diesem Leben seine vollständige Bestimmtheit und Einrahmung gibt.

Die Wendung der Religion zu charakteristischer Form ist keineswegs mit dem unmittelbaren, individuellen Gottesverhältnisse durchgeführt. Die Echtheit des geistigen Lebens, das in der persönlichen Erlösung und Wiedergeburt hervortritt, kann ja ebensowenig angegriffen werden wie seine zentrale Stellung in diesem ganzen Gebiete. Aber die Ewigkeit steigt auch nicht in das menschliche Gemüt herab, ohne auf die Folterbank der zeitlichen Existenz gelegt zu werden. Allerdings bezeichnet die Religion ein Ausruhen unter den Flügeln der ewigen Liebe und Barmherzigkeit, aber mit dieser Ruhe ist stets die Bedingung eines fortdauernden Streites und Sieges verknüpft. Das Recht auf Frieden soll immer wieder erworben, mit dem anvertrauten Pfund gewuchert werden und das ausgestreute Samenkorn keimen und aufsprießen. Mit Opfern und Taten will der

Glaube besiegelt sein, durch Arbeit an der Umgestaltung der Welt muß er sein Wesen offenbaren. Die Religion muß die Kultur packen. Die Kultur selbst fordert ihre weihende Taufe, und jeder Gläubige hat sich seinen Anteil an der fortschreitenden Heiligung der Kultur zu erwählen. Die Religion muß sich in eine individuelle Lebensaufgabe verkörperlichen, wenn sie nicht wie eine machtlose Stimmung verklingen soll, eine Gefahr, der die nur persönliche Religion in hohem Grade ausgesetzt ist. Allerdings greift sie tief in das Menschenherz ein, und allerdings führt sie einen geistigen Luftwechsel radikalster Art herbei; aber die Erfahrung zeigt, wie empfindlich die Pflanze des neuen Lebens gegen jede Berührung mit dem Äußeren, gegen den Frost und die Hitze der Welt, am allermeisten vielleicht aber gegen die vertrocknenden oder verflachenden Einflüsse derselben ist. Das innere persönliche Leben will sich so gern in ein von außen her unzugängliches Heiligtum zurückziehen; und da man doch zugleich stets im Äußeren leben muß, wird das Dasein so leicht in zwei Teile geteilt, ja, unheilbar gespalten. Die Arbeit und die Kulturaufgabe drohen sich von dem inneren Leben des neuen Menschen loszulösen. Wenn die Religion nicht immerfort neue Leitmotive erschafft oder alte wesentlich umgestaltet, werden diese der Welt und der Selbstsucht entnommen werden. Unter solchen Verhältnissen ist die Religion nicht imstande, eine neue Entwicklungsreihe einzuleiten. Es fehlt ihr dann noch an einem Elemente, ohne das sie in subjektiven Stimmungen und unfruchtbaren Regungen endet.

Die Religion darf sich nicht darauf beschränken, nur ein Heilmittel oder ein Trost für allgemeinen Weltschmerz oder für Sorge und Kummer über die eigene persönliche Stellung in dem großen Ganzen zu sein, sie muß sich auch als wirksame Lebenskraft und heiterer Lebensmut zeigen. Das charakteristische Element, das den Grund hierzu legt, ist *geschichtlicher und sozialer Natur.*

Die durchgeführte religiöse Erlösung überwindet die unmotivierte, resultatlose Unbeständigkeit des Stimmungslebens durch Einführung einer ernsten, dauernden Grundstimmung. Sie überwindet auch die bei unsren Überlegungen herrschende Unentschiedenheit und Unschlüssigkeit dadurch, daß sie unsrer Arbeit und unsrem ganzen Streben greifbare, unwidersprechliche Aufgaben stellt. Schließlich unterbricht sie, im großen betrachtet, das Ausspähen des Denkens nach immer neuen Erklärungs- und Lebensmöglichkeiten mit den klaren Linien einer verkörperten Wahrheit. Mit einem Worte, die vollständige Religion gibt uns einen haltbaren Kurs und füllt unser Dasein mit dem Wertgefühle der schöpferischen Handlung.

Sie weist einen bestimmten Platz im Gliede an und verleiht im Kampfe Haltung und Kraft sowohl zum Austeilen wie zum Empfangen von Hieben.

Fragen wir nun nach dem Wunder, das die Verzagtheit und Unentschlossenheit der Natur besiegen kann, so müssen wir der Religion als Or-

ganisation unsre Aufmerksamkeit zuwenden. Ihren Ursprung hat alle religiöse Organisation in einem persönlichen Gottesverhältnisse, das die Reinheit und Kraft besitzt, als Zentrum den Grund zu einer Gravitationssphäre zu legen, in welcher die religiösen Gemüter von ein und derselben Anziehungskraft festgehalten werden. Solch eine Anziehung übt bis zu einem gewissen Grade jeder Religionsstifter aus. Ein jeder solcher ist die Sonne in einer Geisteswelt und wirkt daher sowohl trennend wie sammelnd. Die assoziative Macht äußert sich im Hervorbringen von Lebenswerten, die so beschaffen sind, daß sie gemeinsame Aufgaben greifbarer Art stellen und der Tätigkeit bestimmte, zusammenlaufende Richtungen vorzeichnen. Das historische Erlösungswerk befreit von der isolierenden Empfindsamkeit und unproduktiven Tatenscheu, wie sie der nur persönlichen Religion zu eigen sind, indem es eine ausgeprägte Überzeugung von Gottes Absicht hinsichtlich des Daseins und der Arbeit des einzelnen einflößt, die hierdurch einen bestimmten Platz in einem großen gemeinsamen Ganzen, – in kleinerer Skala in seiner Gemeinde und in größter in seinem Reiche, – erhalten. Dieses Werk macht das religiöse Kapital erst sozusagen rentierbar. Der einzelne wird dadurch über sich selbst und seine kleinen Interessen erhoben und auf das Gebiet gestellt, wo der Kampf um das Werden des Ganzen stattfindet. Der großen religiösen Persönlichkeit von geschichtlicher Bedeutung ist es vorbehalten, den Sinn dieses Ganzen so zu verdolmetschen, daß es die Gemüter der Menschen mit unwiderstehlicher Begeisterung und unbesiegbarem Mute zum Handeln und Leiden erfüllt. In dieser Persönlichkeit liegt der Text zur Musik, die Spannkraft für den Bogen, der Zunder zum Feuerstein, mit einem Worte, die Kraft des Ideales, das als eine Offenbarung dessen, was in den Völkern und den Zeiten lag und nach Ausdruck rang, nun greifbar entgegentritt.

Die Befreiung des Menschen von seiner eigenen Unsicherheit und Leere setzt voraus, daß er von einer allgemeinen Bewegung erreicht und mit fortgerissen wird und schließlich dahin gelangt, sich ihr freiwillig zu überlassen. Es ist durchaus nicht wahr, daß man „ebenso stark ist, wie man allein steht"; im Gegenteil, alles positive, fruchtbare menschliche Leben ist sozial, ja, bis zu dem Grade sozial, daß die individuelle persönliche Größe erst mit einer sozialen Umrahmung recht erkennbar wird. Da nun die Gründung solcher sammelnden und befreienden allgemeinen Regungen und Verbindungen der Erfahrung nach stets von epochemachenden geschichtlichen Persönlichkeiten ausgeht, können wir verstehen, welche Bedeutung ihr Geist und ihr Werk für den einzelnen, der sich davon ergreifen läßt, haben. Ganz einfach die, daß sein Leben erst hierdurch genaueren Sinn und reicheren Inhalt erhält. Dies ist eine wirkliche Erlösung, allerdings psychologisch-historischer, nicht metaphysischer Natur.

Die Unvergleichlichkeit der Erlöserstellung Jesu wird bei dem einzelnen

Christen durch innere Erlebnisse erhärtet und äußerlich durch die in der Geschichte immer gewaltiger heranwachsende Macht der Kultur, die seinem Geiste doch einst entsprang. In dem Maße, wie diese Kultur Weltkultur wird, erscheint Jesus Christus als Erlöser der Welt. Es ist nicht die geringste Möglichkeit dafür vorhanden, daß irgend ein andrer geschichtlicher Name mit diesem einzigdastehenden konkurrieren könnte. Wenn daher die Religion sich unsres Lebens bemächtigen und nicht nur in Stimmung und Anschauungsweise, sondern auch im Willen und in der Arbeit seine leitende Kraft werden soll, so kann man nicht seinen Lebenswert und seine Aufgabe von einem andren Lichte als dem, direkt oder indirekt, von ihm ausströmenden erhellen und aufklären lassen. Dem Christentume müssen wir bis heute den Maßstab jeder religiösen Entwicklung und jeder Entwicklung auf Grundlage der Religion entlehnen. In diesem Sinne müssen wir Jesus Christus unsern Herrn nennen und bekennen, daß es keinen andren Namen gibt, in dem wir selig werden können. In dem Sinne, daß die Menschheit bis jetzt kein andres zugleich konkretes und universales Ideal als das mit ihm gekommene kennt. Wir dürfen jedoch nie vergessen, daß die Geschichte der Zukunft noch ungeschrieben ist.

Statt dessen wollen wir als Abschluß dieser kleinen Untersuchung daran erinnern, daß die Anziehungs- und Zusammenhaltungskraft der christlichen Werte heutzutage offenbar viel an Stärke verloren hat. Die Verbreitung der christlichen Kultur scheint auf Kosten ihres inneren Gehaltes erkauft worden zu sein. Man dürfte wohl nicht mit Fug und Recht behaupten können, daß Gott aufgehört habe, uns Zeugnis von sich abzulegen. Im Gegenteil, es gibt in dem humanen Charakter und dem rastlosen sittlichen Streben unsrer Zeit vieles, was unerklärlich wäre, wenn Gott uns verlassen hätte. Doch die Religion lebt nicht nur in ihren universalen und isoliert persönlichen Formen fort: ein sich immermehr steigendes Bedürfnis nach voller religiöser Positivität, d.h. nach religiösem Zusammenleben in innerer Harmonie und mit gemeinsamer äußerer Kundgebung geht bewußt durch unser Zeitalter. Aber leider scheint es bei dem bloßen *Bedürfnisse* zu bleiben. Die Einheit des religiösen Lebens neigt sich immer mehr ihrem unheilbaren Zusammenbruche zu. Jesus Christus sammelt die Überzeugungen und Handlungen bei weitem nicht mehr in derselben Weise wie früher um einunddenselben Mittelpunkt und beherrscht daher die Kultur auch nicht mehr annäherungsweise *so* von innen, wie es einst der Fall war. Die zentrifugalen Tendenzen drohen, auf diesem Gebiete bald vollständig die Oberhand über die zentripetalen zu gewinnen. Das religiöse Leben spaltet sich in parallele Linien und Robertsons Wort, daß *wir Menschen in den innersten Tiefen unsres Wesens einsam* seien, bewahrheitet sich. Die inneren Berührungspunkte zwischen uns vermindern sich, und — jeder wird sein eigener

Religionsstifter! Die brutalen Massenverbindungen bringen uns einander persönlich nicht näher, denn zu neun Zehnteln ruhen sie auf der Basis des reinen Trieblebens und bilden bloße Anhäufungen von egoistischen Interessen und Kräften, die nur zufällig und nur teilweise übereinstimmen.

Dieser Mangel an religiöser Gemeinschaft oder diese Notlage der Vereinsamung erstreckt ihre Wirkungen bis tief in die individuellen Geister hinein und trennt und spaltet auch ihre innere Einheit. Wo findet man jetzt jene sammelnden, erhebenden Punkte, die ehemals die geistigen Kräfte zu großartigen oder jedenfalls einheitlichen Charakterbildern zusammenhielten? Wo ist das, was unsre Unschlüssigkeit hinsichtlich des Weges und des Zieles radikal überwindet und uns das Vollgefühl des Lebens schenkt? Wir glauben an Gott und an das ewige Leben, aber wir wissen kaum, in welcher Richtung wir das sich in uns regende Heilige verwirklichen sollen. Christi Nachfolge ist in die Ferne der Unwirklichkeit entrückt, von wo aus sie uns mehr ästhetisch als praktisch beeinflußt. Es hat den Anschein, als würde ein Leben in dieser Nachfolge auf den modernen Linien vollständig entgleisen, falls jemand im Ernste einen derartigen Versuch wagen sollte. Sie nimmt sich mit einem Worte überspannt aus. Auch mit den großen kirchlichen und kirchlichpolitischen Organisationsmotiven des Mittelalters und der ersten Jahrhunderte der Neuzeit, die dem Leben unsrer Väter eine so starke Leitung und Färbung gaben, ist es nicht besser bestellt. Sie lassen uns nicht nur kalt, sondern wirken – tief in Geistesenge steckend, wie sie uns erscheinen, – direkt abstoßend. Sie geraten unvermeidlich und unrettbar mit unsrer sogenannten Bildung in Widerstreit, die doch oft nur eine über unsre geistige Leere geworfene Hülle ist.

Wir müssen jedoch in der Welt leben, wirken und handeln. Da wir tatsächlich nicht imstande sind, uns dabei im wesentlichem Grade der Führung der Religion zu überlassen, werden wir dazu getrieben, die Leitung anderswo zu suchen. Wir können uns und unsre Kräfte nicht um ein in der Geschichte offenbartes Bild der ewigen Dinge sammeln und wollen nicht mit einem Gottesreiche auf Erden, welches das Reich der Welt bekämpft, stehen oder fallen. Am allerwenigsten erkennen wir irgend eine geistige Autorität und eine unbedingte Gesetzgebung an. Daher gibt es keinen unumwundenen, offenen, kühnen Kampf für das Reich Gottes gegen die Welt, sondern nur einen Kompromiß mit ihr, der unsre innere Zerrissenheit nur schwach überkleistert. Ohne Kampf und Kampfeslust aber kein Sieg und kein Siegesjubel. Das moderne Leben gleicht manchmal den zerspringenden Blasen des kochenden Wassers: eine Unendlichkeit von Bewegungen, aber nichts, was entsteht, um zu sein und dauernd emporzusteigen. Seine recht oft auftretende Haltlosigkeit bewirkt, daß uns mitten in einem unruhigen, bewegten Leben häufig die Empfindung dafür fehlt, daß wir wirklich leben. Es scheint mir, als könnten wir unsre

innere Befreiung von dem aussaugenden Relativismus des modernen Lebens, wie wir sie durch eine lebendige Überzeugung gewinnen würden und durch einen offenen, hellen Glaubensweg, den wir voller Zuversicht gehen könnten, — nicht teuer genug bezahlen. Wenigstens könnten wir ohne Verlust vielen Bildungsflitter für diesen Zweck opfern, — wenn er sich nur auf diese Weise erreichen ließe.

Wie bereits gesagt, zeihe ich unsre Kultur nicht der Sünde, aber ich glaube, daß ihr gerade das fehlt, worauf sie am stolzesten ist: geistige Freiheit. Denn geistige Freiheit bedeutet doch schließlich geistige Macht, und worin sollte sich diese Macht wohl zeigen, wenn nicht darin, daß sie deutliche, bestimmte Absichten formt und unerschrockene Wandrer auf die Wege der Tat, selbst wenn diese manchmal recht finster sein sollten, hinausschickt? Nun liegt es in der Stellung des Menschen, daß er eine solche Macht nicht hervorbringen, sondern nur empfangen kann. Hier nützt es nichts, daß der eine Mensch sich durch den andren deckt. Dies kann ja nur bedeuten, daß sich Ohnmacht zu Ohnmacht gesellt. Hier helfen keine Assoziationen und keine selbstgemachte Solidarität, sondern nur Autorität, zuvörderst die Gottes selbst, dann aber auch die der von ihm inspirierten Persönlichkeit, die uns zu einem geistigen Organismus sammeln und uns die Aufgaben dieses Organismus so auslegen kann, daß wir sie als den innersten Sinn unsres Lebens zu fassen vermögen. Denn die persönliche Deutung des Sinnes, den das Leben hat, ist die Vollendung der religiösen Erlösung. Und in diesem Lichte betrachtet, ist Jesus der unvergleichliche Erlöser der Menschheit.

Warum halten auch moderne Christen am kirchlichen Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi.

Von **Karl Girgensohn.**

„Nun lehnen wir ab, was an Zeitlichkeiten oder Irrtümern an ihm war: seinen Geisterglauben, sein Wundertun, seinen Glauben an seine leibliche Auferstehung und an das nahe Gottesreich. Nicht einmal seine Sittenlehre, so erhaben sie ist, bindet die Kinder einer Zeit, die sehr viel anders ist, als er sie sich dachte.

Wir lehnen auch alle die Lehren ab, welche die Menschen sich, von Paulus und von den Evangelien an, über Gott und ihn und vieles andere zurecht gemacht haben . . . . . .

Wir verwerfen die Dreieinigkeit und den Sündenfall, den ewigen Gottessohn und die Stellvertretung durch sein Blut und die Auferstehung

des Leibes. Was sollen wir diese Dinge glauben? Sie machen uns weder fröhlicher noch heiliger. Überhaupt: was haben diese Dinge mit Glauben zu tun: sie sind ja Wissen. Sie sind verkehrtes Wissen. Deutsche Forschung hat sie kurz und klein geschlagen. Sie mögen zu ihren Zeiten für die Menschheit recht und ein Segen gewesen sein, und ein schützend Lattenwerk um das zarte Heilandsbild. Jetzt sind sie unnütz. Weg mit dem Lattenwerk! Die noch darauf sehen, sind Unwissende oder Heuchler."

So hart urteilt über das kirchliche Bekenntnis der Mann, der das gegenwärtig am weitesten verbreitete und am meisten gelesene Lebensbild Jesu geschaffen hat. Er hat sich in langem, innerem Suchen und Kämpfen vom Christusglauben der Kirche losgelöst, bis er die Form des Glaubens fand, die seiner Natur zu entsprechen schien und frei und urwüchsig aus seinem Eigensten emporstrebte. Im Glauben der Kirche scheint er sich nie ganz heimisch gefühlt zu haben. Über eine einst geliebte Heimat pflegt man nicht mit harten Worten zu schelten, auch wenn man sie längst verloren oder ihre Mängel klar erkannt hat. Vielmehr muß der alte Glaube stets als ein drückendes fremdes Joch auf seiner Seele gelastet haben. Der Jubel der ersten Liebe zur neuentdeckten heimatlichen Scholle hat, wie es oft geht, einen grimmigen Haß gegen die Männer erzeugt, die ihn so lange von der wahren Heimat fernhielten: sie sind ihm betrogene Betrüger, wenn sie nicht wirkliche Betrüger sind.

Er hat eine Stimmung zum Ausdruck gebracht, die heute in vielen Herzen lebendig ist. Jeder vollzieht früher oder später den Übergang vom angelernten und anerzogenen Glauben der Kindheit zu eigenwüchsigem, persönlichem Glauben. Weitaus den meisten Gebildeten unsrer Tage bedeutet dieser Schritt zur Selbständigkeit eine Absage an den alten Glauben unserer Väter. Ein sehr großer Teil kehrt der Religion überhaupt den Rücken und geht zum materialistischen Naturalismus über. Andere wenden sich der modernen naturalistisch-pantheistischen Frömmigkeit zu. Wieder andere werden Anhänger der modernen „Jesusreligion". Wer das stolze Siegesgefühl und das trotzige Selbstbewußtsein gekostet hat, die den ersten selbständigen Schritt in Sachen des Glaubens begleiten; wer etwas vom berückenden Reize des modern-naturalistischen Gefühlspantheismus kennt; wer den lichten Zauber verspürt hat, der von der rein menschlich verstandenen Gestalt Jesu von Nazareth ausgeht; wer endlich die tiefe Befriedigung und helle Freude erlebte, einen Glauben zu haben, der dem modernen Denken nicht widerspricht, oder doch wenigstens nicht gleich auf den ersten Blick zu widersprechen scheint, — der weiß auch, mit welcher Bitterkeit viele Seelen des Alten gedenken, das ihnen unerträgliche Lasten aufzubürden schien. Ihnen allen ist Frenssen der Wortführer ihrer Bitterkeit, sehr vielen ist er auch ein Prophet ihres neuen Glaubens geworden.

Es gibt aber unter den Proselyten des neuen „modernen" Glaubens

eine kleine Gruppe, die sich in der neuen Heimat nicht ganz einzuleben vermochte und allmählich wieder andere Wohnplätze zu suchen begann. Sie stand ursprünglich vielleicht genau dort, wo Frenssen und viele seiner Freunde unter den „liberalen" Theologen stehen. Aber durch innere Nötigung gezwungen, hat sie eine weitere Entwickelung durchgemacht. Letztere will ich in Form einer persönlichen Konfession zu schildern versuchen. Vielleicht kann ich dadurch auch „modernen" Menschen begreiflich machen, warum es heute noch Christen gibt, die am kirchlichen Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi festhalten.

* * *

Die modernen Jünger Jesu Christi, die seine Gottheit ablehnen, obgleich sie nach wie vor den Menschen Jesus in den Mittelpunkt ihres religiösen Lebens stellen, preisen vor allem den Glauben Jesu als ein begeisterndes, erhebendes Vorbild, das unseren Glauben weckt und stärkt. Wir sollen lernen, zu glauben, wie Jesus glaubte. Viele, die anfänglich mit frischer Freude und großer Begeisterung an diese schöne Aufgabe herantraten, erlebten aber harte Prüfungen. Der Naturalismus streckte immer wieder die Hände nach ihrer Seele aus. Insbesondere einen Gedanken wurden sie nicht los, der ihrem neuen Glauben wie ein böser Schatten folgte: Wenn Jesus nur ein irrender Mensch war, warum war dann sein Glaube kein Irrtum? Freilich, unsere Seele kommt ihm entgegen, und wir fühlen, daß das Beste in ihr lebendig wird, wenn wir uns mühen, froh an den himmlischen Vater zu glauben, wie Jesus glaubte. Aber die Menschheit hat schon vieles „Beste" als Irrtum verworfen. Verwerfen nicht die Propheten des modernen Naturalismus unverhohlen jenen Glauben Jesu, weil er mit der Idee eines Naturmechanismus fast ebenso unvereinbar ist wie das alte Bekenntnis der Kirche? Hat nicht ein Nietzsche uns tiefe Einblicke in das Vergängliche und Irrtümliche *aller* menschlichen Meinung, auch der scheinbar festgefügtesten und unerschütterlichsten gewährt? – Wir haben jene Anfechtungen mit Jesu Hilfe überwunden: wir haben weiter geglaubt, „wie er glaubte." Aber unser Glaube gewann dabei eine neue Nuance: wir lernten in der Schule des Lebens ihn als ein *Geschenk* empfangen. Wenn unsere eigenen Kräfte erlahmten, wenn unser Mut und unser Vertrauen dahinschwanden, dann gab uns Jesus aus seiner Fülle. Wir lernten: das Nachstreben nach dem Vorbilde tut es nicht allein; es geht über die Kraft. Nur Hingabe, demütige, vertrauensvolle Hingabe an Jesus rettete unseren Glauben. Kamen wir innerlich zerrissen und von Zweifeln verfolgt zu ihm, dann wurde es wieder still in der Seele, und das verlorene Vertrauen zu Gott kehrte wieder. Aber es kam als eine *Wirkung* des Heilandes auf unsere Seele, als eine wunderbare Gabe des Propheten von Nazareth an unser Herz. War der nur ein „Prophet", der uns also Glauben schenken konnte?

Ein anderer schlimmerer Feind streckte seine Hände nach unserer Seele aus. Mit mancherlei Sünden und Flecken behaftet kamen wir zu Jesus, um bei ihm den Glauben an den himmlischen Vater zu lernen. Sie drückten unser Gewissen und machten uns viel zu schaffen. Diese Bürde wollten wir zu Jesu Füßen ablegen. Der Vater im Himmel sei so barmherzig und gütig; er nehme auch den irrenden Sünder an, wenn er nur von Jesus lernt, auf die Güte Gottes trauen, so lehrten uns die Meister des neuen Glaubens. Wir folgten willig ihren Worten, und in der Tat fanden wir Erleichterung und Frieden. Aber nicht lange. Je mehr und je vertrauter wir mit den Worten Jesu umgingen, desto beunruhigter wurde unser Gewissen. Denn von Jesus lernten wir, es mit unserer Sünde sehr ernst zu nehmen, viel ernster als vorher. Und siehe da, die alte Last drückte wieder, denn wir sahen an Jesu fleckenloser Reinheit, wie arg befleckt wir waren, befleckter als wir geahnt und geglaubt. An seiner Willensenergie erkannten wir unsere Willensschwäche, an seiner völligen Unterwerfung unter Gottes Willen unseren Ungehorsam. Wir mühten uns redlich, in Jesu Fußstapfen zu wandeln. Aber wir konnten nicht. Schließlich standen wir gebrochen und verzweifelt vor Jesus und sprachen: Meister, hilf uns, wir können nicht weiter. Gib uns wieder den gnädigen Gott, wie du ihn uns zu Anfang gabst. — Aber Jesus gab ihn uns nicht.

Denn er, der Sanftmütige, Liebreiche, ward uns in einen Bußprediger verwandelt, als wir ihn näher kennen lernten. Er ließ uns schuldig werden, wie wir es nie zuvor waren. Bisher sündigten wir leichten Herzens, da wir Gottes unbeugsamen Willen nur wenig kannten und ihm nicht von Herzen zugetan waren. Nun kamen wir in die furchtbare Lage, als Wissende sündigen zu müssen. Wir wußten, daß wir anders sollten, und wußten, daß es menschenmöglich sei das Ideal zu verwirklichen, weil er, der Mensch aus Nazareth, es verwirklicht hat. Aber wir konnten nicht. Unsere Kraft brach im Sündenkampfe zusammen. Durften wir jetzt auch noch auf Gott vertrauen, wo wir sein heiliges Gebot als Wissende übertreten hatten? Der Mensch Jesus leitete uns dazu nicht an. Er sprach wohl zu den Sündern: Kommt her zu mir, ich verdamme euch nicht. Aber er sprach auch: Gehet hin und sündiget hinfort nicht mehr.

Da ward uns der richtende, strafende, furchtbare Gott in der Seele lebendig. Nicht als ein Schreckgespenst furchtsamen Aberglaubens, sondern als lebendige Wirklichkeit, bezeugt durch die unbestechliche Stimme eines von Jesu Reinheit geweckten und geschärften Gewissens, stand er vor uns. Jesus ward uns geradezu ein Hindernis auf dem Wege zum gnädigen Gott. Uns fielen mit seinen tröstenden Worten der Liebe auch viele schwere und drohende Worte ein: der Bußruf zu Beginn seiner Predigt, der Wehruf über seine Feinde, die zahlreichen Sprüche vom Gericht über die sündige Menschenseele, das harte Wort von denen, die nur

„Herr, Herr" sagen, und manches andere. Aber das Schwerste sagte uns seine reine, fleckenlose, menschliche Persönlichkeit. Sie vor allem machte es uns unmöglich, weiter in Sünden zu leben und dennoch Vertrauen zur Barmherzigkeit Gottes zu haben. Unsere Augen wurden sehend und wir erkannten, was heute vielen verborgen ist: Gott ist nicht nur die Liebe. Für den schuldbeladenen Sünder ist Gott überhaupt nicht die gnädige Liebe, sondern nur die strafende Gerechtigkeit.

Es trösteten uns die Starkherzigen unter den modernen Christen: Seid nicht so kleinmütig und verzagt! Seit ihr Jesus kennt, ist es ja besser geworden mit euren Sünden. Wißt ihr denn nichts von der welt-überwindenden Kraft, die Jesus und der Glaube verleihen? Das Arme-sünder-Christentum ist ein Stümper-Christentum. Freut euch des Zuwachses an Gutem, den ihr von Jesus erhalten habt, und kümmert euch nicht so viel um das, was euch fehlt. Seht nach vorne und nicht zurück! Gott ist barmherzig und übersieht der Sünden Menge, wenn er euer kräftiges Vorwärtsschreiten sieht! — Traurig mußten wir antworten: Ihr seid vielleicht stark geworden, ihr steht vielleicht in sicherem, schnell fortschreitendem Wachstum der Seele. Wir aber nicht. Wir sind Schwächlinge und Stümper und können uns auf keine Weise dazu überreden, daß wir etwas anderes sind. Wohl wuchs durch Jesus unsere Kraft zum Guten; wohl haben wir innerlich mit der Sünde gebrochen; wohl meinen auch wir auf dem Wege zum Guten allmählich vorwärtszukommen. Aber unsere Kraft ist so gering und unser Fortschritt so langsam. Riesengroß und stark steht daneben unsere Sünde, die wir nicht loswerden, die uns immer noch bindet und knechtet, ob wir gleich täglich mit ihr ringen. Wir sehen immer nur, was uns fehlt. Wir wissen, daß unser Soll und Haben nicht stimmt. Gehen wir zum Vater im Himmel, so finden wir nicht den barmherzigen Vater Jesu Christi, sondern nur den zürnenden, strafenden Richter der Welt.

Es trösteten uns auch die Mildherzigen unter den modernen Christen: Fasset Mut, Gott ist dennoch barmherzig. Seht den Sünderheiland mit seiner Liebe. Er vermochte ohne Ende zu vergeben, und sein Vater ist nicht weniger barmherzig als er. Schaut liebende Christenseelen an, wie sie nach Jesu Vorbild ihre Feinde auf betendem Herzen tragen und gerne vergeben. Gott tut nicht weniger als sie, sondern mehr. Gebt eure törichte Entfremdung auf und wisset, daß euer Gott euch weiter liebt, wenn er auch zu zürnen scheint. — Aber auch dieser Trost richtete uns nicht auf. Was will es sagen, daß Menschen barmherzig sind, und daß ein bloßes Menschenkind, genannt Jesus, mehr Barmherzigkeit hatte als alle anderen! Natürlich müssen wir mitleidig und barmherzig gegeneinander sein und dürfen uns nicht unser kümmerliches Dasein noch mit Streit und Haß verbittern. Aber daraus folgt nicht, daß auch Gott gegen den Sünder barmherzig ist. Gerade weil er Gott ist, weil er der Träger

der unverbrüchlichen, sittlichen Weltordnung ist, darf er nicht barmherzig und gnädig gegen den immer wieder rückfälligen Sünder sein. Er darf sich nicht, wie wir Menschen, von Mitleid und Güte bestechen lassen, sondern er muß unparteiische, strenge Gerechtigkeit einem jeden zumessen. Sogar der barmherzige Jesus war ein strenger Richter seiner Feinde und sprach den Halbherzigen schroff und unerbittlich die Verdammnis zu. Wievielmehr wird Gott den Sünder richten. Für uns ist Gott nicht die Liebe.

Wie wir so verzagt und verzweifelt dastanden und unser neuer Glaube zerscheiterte, da fiel uns ein altes, langvergessenes Evangelium aus der Kinderzeit ein. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn sandte! Gott selber trat in Jesu Gestalt in die Welt ein und versöhnte sich mit der Welt und die Welt mit sich, — so hatte man uns in den Kindertagen gelehrt. Noch einmal wandten wir unsere Blicke zu Jesus zurück und schauten sein Bild an, wie es in dem Evangelium aufgezeichnet steht. Da erhielten wir Hilfe, als Jesus von sich aus, aus eigener Vollmacht, kraft der Macht seiner unvergleichlichen Persönlichkeit unsere Schuld vergab. Er stellte sich an Gottes Stelle und sagte: Ich vergebe euch die Schuld. Den strafenden, richtenden Gott braucht ihr nicht zu fürchten, denn siehe, ich, die menschlich verkörperte Liebe Gottes, ich, der Sohn Gottes, nehme euch an. Da fiel unsere Bürde endgültig. Nun wurden unsere Herzen froh und leicht. Und wir beteten wieder andächtig zu dem göttlichen Heilande unserer Kindertage. Denn dadurch, daß er uns die Schuld vergab, und dadurch, daß wir nur im Vertrauen auf ihn unser Heil fanden, ist er unser Herr und Gott geworden. Der Mensch Jesus von Nazareth war uns ein strenger Richter und ein Stachel im Gewissen. Erst der Gottessohn Jesus Christus war unser Erlöser und Erretter.

* * *

Aber ich höre: Schnell fertig seid ihr „Positiven" mit den Konsequenzen aus euren „Erfahrungen"! Was euch der Gottmensch Jesus Christus leistet, das leistet uns der Mensch Jesus von Nazareth; denn wir lehren, daß er der Verkündiger des göttlichen Liebeswillens ist, und daß hinter ihm der lebendige Gott steht, der seinen Worten ihre ungewöhnliche Wirkungskraft verleiht.

Ich streite es niemandem ab, wenn er behauptet, Jesus habe ihm Frieden und Sündenvergebung geschenkt, obwohl er bloß ein irrendes Menschenkind war. Aber ich für meine Person bringe es nicht fertig, meine Sündenvergebung auf das Wort eines irrenden Menschenkindes zu gründen. Wenn jene modernen Christen ihr Bewußtsein der Sündenvergebung auf Jesus zurückführen, billigen sie ihm, wie mir scheint, göttliche Rechte zu, obgleich sie theoretisch seine Gottheit ablehnen, und machen sich also der Inkonsequenz schuldig. Allerdings, ich gestehe zu, die geschilderten Erlebnisse bedürfen noch der Ergänzung und Bestätigung durch andere „ob-

jektivere" Gründe, wenn der Glaube an die Gottheit Jesu Christi sich zu einer festen, unerschütterlichen Überzeugung gestalten soll. Ich schicke mich daher an, noch einen weiteren Grund anzuführen, warum wir in das kirchliche Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi mit einstimmen. Aber ich betone, daß der entscheidende Grund meiner Meinung nach einzig in dem schon Gesagten liegt. Alle anderen Gründe, so schwerwiegend sie auch sein mögen, haben dort die tiefsten Wurzeln ihrer Überzeugungskraft.

Blicken wir zurück in die Geschichte und fragen wir zuerst die „voraussetzungslosen" kritischen Theologen, was sie uns über Jesus zu berichten wissen. Sie erzählen, daß die Kritik das Jesusbild des neuen Testamentes zum großen Teil als Sage, Legende oder Mythus erwiesen habe. Aber als Rest sei ein wundersames Menschenbild nachgeblieben, das Bild des Schönsten unter den Menschenkindern. Mit viel Liebe erzählen sie von dem starken Helden, der in Demut und kindlichem Gottvertrauen seinen schweren Lebensweg ging. Ich habe immer gerne zugehört, wenn sie die Menschlichkeit des Nazareners historisch darstellten. Denn ein Mensch war er, darüber besteht kein Streit der Parteien; selbst im Katechismus ist es klar und unzweideutig gesagt. Ich fand, daß sie viel Großes und Schönes von Jesus zu erzählen wußten, und daß die schlicht-menschliche Größe des Erlösers nie zuvor so klar und anziehend dargestellt worden sei wie in der modernen Theologie. Aber eine Beobachtung hat häufig mein Staunen hervorgerufen: daß der Mensch Jesus von Nazareth bei allen Historikern, die ihn persönlich liebgewannen, sich an der Grenze des Übermenschlichen bewegte. Ihre „kritischen" Grundsätze hinderten sie freilich, ihm unverhohlen die Wunderglorie und den Strahlenkranz göttlicher Herrlichkeit zuzusprechen. Aber verstohlen und heimlich fiel auf das angeblich rein menschliche Bild doch etwas vom alten Glanze des Gottessohnes. Der Mensch von Nazareth muß also wohl ein ganz eigenartig großer Mensch gewesen sein, wenn es so schwer ist, ihm gegenüber historisch nüchtern und kritisch zu bleiben.

Dieser unabweisliche Eindruck von menschlicher Größe des Erlösers ist aber keineswegs das letzte Wort der Theologie in dieser Sache. Er ist vielmehr, wie mir scheint, nur der erste Ansatz zur Erfassung des Übermenschlichen und Göttlichen in der Person Jesu Christi. Mit der Veränderung des persönlichen Verhältnisses zu Jesus verändert sich auch die Auffassung des Bildes Jesu in den Evangelien. Wir alle, die jene eigenartigen Beziehungen zum Sünderheilande gewannen, haben damit auch eine neue Stellung zur Geschichte des Urchristentums gewonnen. Je länger wir mit der Gestalt Jesu Christi umgingen und je fester sich unser seelisches Leben mit ihm verband, desto mehr wuchs uns seine Persönlichkeit ins Unermeßliche. Auch auf diesem Gebiet nahm die Sehkraft unseres inneren Auges allmählich zu, und wir vermochten schließlich eine Wirklichkeit zu sehen,

für die wir vorher blind waren. Wir sahen, wie dies demütige und schlichte Menschenleben verklärt und durchleuchtet war von einem inneren Glanze und einer göttlichen Kraft, die nicht aus dieser Welt stammten. Da zerbrachen die kritischen Maßstäbe, mit denen wir bisher an der Gestalt Jesu herumgekrittelt hatten. Gegenüber der gewaltigen und unerforschlichen Wirklichkeit, welche uns nun in der Gestalt Jesu Christi entgegentrat, kamen wir uns mit unserem Vernünfteln und Tüfteln recht oberflächlich und philiströs vor. Denn wir sahen klar, daß in diesem Menschen etwas wirklich geworden ist, was menschliche Vernunft schlechterdings nicht fassen kann. Wir sahen und glaubten, daß dieser Eine tatsächlich konnte, was vor ihm und nach ihm niemand gekonnt hat, und deshalb ward uns ein großer Teil der „Sage" und des „Mythus" zur geschichtlichen Wirklichkeit.

Insbesondere ein Ereignis trat jetzt in den Mittelpunkt unseres Denkens, wie es einst im Mittelpunkte des Denkens der ersten Jünger Jesu stand. Das Christentum der Urgemeinde ruhte bekanntlich auf dem Glauben an den auferstandenen und erhöhten Erlöser. Auch für uns gewann jetzt die Auferstehung eine neue, gesteigerte Bedeutung. Einst schien es uns, als ob die Auferstehung Jesu Christi überhaupt kein ernsthaft diskutabler Gedanke wäre. Wir glaubten klar einzusehen, daß sich die neutestamentlichen Berichte aus subjektiven Visionen, Mythenwanderung und Sagenbildung genügend erklärten. Jetzt, nachdem wir in der Person Jesu eine neue, überwältigende, überirdische Wirklichkeit sehen gelernt hatten, sagten wir grübelnd: Vielleicht . . . . , vielleicht . . . . . Und immer klarer und klarer sahen wir hinter den Worten, in denen die Jünger von dem schier Unglaublichen, das ihnen widerfahren, Zeugnis ablegten, dieselbe neue, große Wirklichkeit aufsteigen. Sie wuchs und gewann Gestalt, so daß wir unter Zweifeln glaubend und im Glauben zweifelnd, zu Jesus sprechen mußten: Herr, du bist so gewaltig, daß auch das dir zugetraut werden kann! Aber schwer ist es uns, sehr schwer, an ein so großes Wunder zu glauben! — Aber immer gewaltiger zog uns die überwindende Kraft des Heilandes. Immer mächtiger und zwingender dünkte uns das Zeugnis seiner ersten Jünger. Immer lichter und sieghafter wurde das Vertrauen zur übermenschlichen, wunderbaren Größe Jesu Christi. Da trat zuletzt wieder der durch Auferstehung erhöhte, lebendige Herr unsichtbar in unsere Mitte. Wenn wir in stiller Andacht Gottes Gegenwart zu ahnen glaubten, so durften wir uns jetzt sagen: Mit Gott ist auch der erhöhte Jesus unsichtbar bei uns. Dasselbe Herz, das einst voll warmer Liebe für den elenden Sünder schlug, ist auch bei uns und lenkt unsere Lebensschicksale. Nicht nur äußerlich umfängt seine Liebe den gläubigen Jünger. Sondern zusammen mit dem alles durchdringenden Gottesgeiste macht er in uns, in unseren sündigen Seelen Wohnung, sie zu lichten Tempeln Gottes verklärend. Wenn wir versammelt sind in seinem

Namen, dann ist er selbst persönlich mitten unter uns und mitten in unseren Herzen.

* * *

Aber an dieser Stelle erhebt sich noch einmal ein Einwand, gegen den wir uns zum Schluß mit einigen Worten verteidigen müssen. Eine Gruppe moderner Theologen sagt uns: Wir glauben auch, daß man zu Jesus beten kann und soll, und daß man durch das Gebet in mystische Gemeinschaft mit dem ewig Lebendigen tritt. Aber dennoch nennen wir ihn nicht Gott, sondern wir sagen nur, daß Gott in ihm und mit ihm war.

Woher wißt ihr denn so genau, daß er nicht „Gott" war? Ein Mensch ist er euch doch längst nicht mehr, wenn ihr aufrichtig und von Herzen das bekennt, was ihr soeben gesagt habt. Was ist er euch dann? Etwa ein Halbgott? Wollt ihr wirklich wieder jene unfruchtbare Auseinandersetzung über die metaphysischen Begriffe der Gottunähnlichkeit, Gottähnlichkeit oder Gottgleichheit heraufbeschwören? Ich glaube nicht, daß sie auf unserer gemeinsamen Grundlage ausgefochten, zu wesentlich anderen Resultaten führen könnte, als sie schon einmal, zur Zeit der Streitigkeiten um die Ausprägung des kirchlichen Dogmas, geführt hat. Ich kann so subtile Unterschiede in der Sphäre des Göttlichen nicht machen, wie ihr verlangt. Der Gedanke, daß der Geist des erhöhten Menschen Jesus bei den Seinen allzeit gegenwärtig ist, macht meinem Denken größere Schwierigkeiten als das schlichte Bekenntnis: Jesus mein Herr und Gott. Gott wohnt in einer Sphäre, die dem menschlichen Vorstellungsvermögen entrückt ist. Alle unsere raum-zeitlichen Vorstellungen, mögen sie in noch so sublimierter Form auf ihn angewandt werden, fassen nur den Saum seines Gewandes und nicht seine Wirklichkeit. Gott ist nirgends geteilt und begrenzt. Selbst in der Seele jedes schlichten Frommen wohnt er ganz und nicht nur mit einem Teil, denn räumliche Grenzen gibt es für ihn nicht. Wieviel mehr wohnte er mit seiner ganzen Fülle in Jesu Person. Wenn ich Gottes Antlitz in Jesu Gestalt finde, und wenn ich sehe, daß das Göttliche nicht nur als Hintergrund hinter dem großen Propheten steht, sondern der persönliche Besitz des Heilandes ist, der mich mit göttlicher Kraft erlöst hat, so scheint mir der einfachste und natürlichste Ausdruck dieser Erkenntnis die alte Formel zu sein: Gott ward Mensch und wandelte unter uns und zeigte uns seine Herrlichkeit an der Gestalt seines eingeborenen Sohnes.

Die religiöse Kunst des 19. Jahrhunderts in Deutschland.

Von **Alfred Peltzer.**

Die Blüte einer religiösen Kunst kann nicht immer als ein Grad-messer für die Tiefe religiösen Empfindens einer Zeit gelten. Mit Er-staunen sieht der Geschichtsforscher, wie die höchsten künstlerischen Offen-barungen christlich-religiöser Ideen während der Renaissance, in einer Zeit geschehen, die im Übrigen schrankenlos entfesselten Egoismus in Politik und bürgerlichem Leben, Veräußerlichung des Gottesdienstes und schlimmste Ent-artung des Klerus als charakteristische Züge aufweist. Der geniale Schöpfer der sixtinischen Madonna war der Zeitgenosse Alexanders VI., des Ver-brechers auf dem päpstlichen Stuhl, dessen Sohnes Cesare Borgia, des furcht-barsten und gemeinsten aller Politiker und Kriegsführer, und Pietro Aretino's, des schamlosesten und bestechlichsten aller Litteraten. Er lebte in einer Um-gebung üppigsten Weltgenusses, die sehr fern war von religiöser Verinner-lichung. Die großen, unschuldvoll tiefschauenden Augen des göttlichen Kindes auf diesem gefeiertsten aller religiösen Bilder schauten auf eine Welt, in welcher schlimmster Ablaßhandel sich die Rolle wirklicher kirchlicher Gnaden- und Trostmittel angemaßt hatte. Was es in jener merk-würdigen Zeit in Italien noch an wahrer Gefühlsreinheit und an echtem tiefem Empfinden gab, das scheint sich von Kirche und Glaubensleben fort in die Kunst geflüchtet zu haben, die nun in den Kreisen der edler Ge-bildeten und innerlich noch wahrhaft Bedürftigen als Heilmittel verehrt wurde, da Kirche, religiöses Dogma, und allgemeine Moral in der Tat ihre Wirkung einbüßten. Es vereinigten sich damals Kreise künstlerisch Gebildeter — derjenige des Michelangelo und der Vittoria Colonna ist der bedeutendste —, in denen nicht bloß die höchste Kultur der Zeit sondern auch das innigste religiöse Empfinden zu suchen ist. Daß sie aber die Aus-nahme bilden, das macht das Charakteristische im Getriebe jener Tage aus. Von ihnen und von der künstlerischen Produktion etwa der oben genannten Großen oder jener anderen, von der Reaktionsbewegung Savonarola's tief-ergriffenen Florentiner Künstler auf das allgemeine Niveau religiösen Lebens schließen zu wollen, wäre falsch.

Es ist ein bedeutsames historisches *Gesetz*, das sich da ausspricht und das neuerdings von Henry Thode erkannt und mit Entschiedenheit besonders in seiner großen Biographie Michelangelos[1]) an diesem deut-lichsten Beispiele der Entwicklung der Renaissance dargelegt worden ist: daß nämlich eine höchste Erhebung religiöser Bewegung — wie diejenige,

[1]) Henry Thode: „Michelangelo und das Ende der Renaissance"; bis jetzt 2 Bände erschienen, Berlin 1902 und 1903.

die wir in Italien im 13. Jahrhundert mit Franz von Assisi auftreten sehen – bald ihren Ausdruck in der Kunst sucht – wie zu Beginn des 14. Jahrhunderts in Giotto –, daß dann aber bei dem Abflauen, ja Versanden dieser Bewegung im Verlaufe der Folgezeit die, ihrerseits sich nun zur Blüte und zu köstlichen Früchten entfaltende Kunst es ist, in der, wie in einem heiligen Gefäße, die alten Ideen in Reinheit und Schönheit noch aufbewahrt bleiben. Malerei und Plastik, in anderen Fällen Dichtkunst und Musik sind es dann, welche verlangenden Herzen den, ehedem warm und lebendig gewesenen, jetzt kalt und inhaltlos gewordenen Kultus ersetzen müssen. Was die Begründer der Religionsbewegung und die ersten Gläubigen empfunden, gedacht und visionär geschaut haben, das gestaltet nun der aus der Gesamtkultur seines Volkes und seiner historischen Entwicklung geborene Künstler in Bildern, da es von den Kanzeln nicht mehr lebendig gepredigt wird. So ist ohne Zweifel die oben angedeutete auffallende historische Erscheinung psychologisch und entwicklungsgeschichtlich zu erklären.

Wenn wir die bildende Kunst des 19. Jahrhunderts mit den großen Kunstleistungen vergangener Kulturperioden vergleichen, können wir uns nicht verhehlen, daß etwas den ewigen Taten Athens oder Roms oder Florenz', oder auch Hollands und Belgiens Ebenbürtiges in den Tagen unserer Urgroßväter und Väter und auch in unseren eigenen nicht geschaffen worden ist. Auf anderen Gebieten künstlerischen Ausdruckes haben wir das aufzuweisen – und dürfen es stolz –, was der Plastik von Hellas und der Malerei der Renaissance die Wage hält. Unsere klassischen Dichter und Musiker sind die Echt- und Ebenbürtigen aus dem Reiche des Genies.

Fragen wir nach dem historischen Entwicklungsprozeß unserer neueren germanischen Kultur, welche die verendete der romanischen Renaissance abgelöst hat, so werden wir eine ähnliche Dokumentierung jenes historischen Gesetzes nicht verkennen können. Die gewaltige Bewegung deutschen Glaubensdranges, die Luther entfachte, werden wir jener vergleichen können, die der heilige Mann von Assisi in seinen Landen so wunderbar entzündete. Daß die glänzende Entwicklung deutscher Dichtkunst und Musik im Grunde der Befreiungstat des großen Reformators zu verdanken ist, haben längst Literatur- und Kunstgeschichtsforschung eingesehen. Und wir, die wir vier Jahrhunderte nach jenem reformatorischen Ereignisse leben, sehen, wie großen Kreisen von Gebildeten die Passionsmusiken J. S. Bach's, die ethisch hochgeschwungenen Dichtungen unserer Weimarer Klassiker, die Gefühlstiefen Beethoven'scher Symphonien und das Erlebnis des „Parsifal" in Bayreuth dasselbe bedeuten wie den entsprechenden Menschen der Hochrenaissance die Wunderwerke Michelangelo's in der sixtinischen Kapelle und die Madonnen Raffael's.

Diese kunstgeschichtlich – wie aber vor Allem für unser modernes

Kulturbewußtsein — so hochbedeutsamen Auffassungen und Erkenntnisse, die derselbe, obengenannte Henry Thode in seinen Schriften und Vorträgen unermüdlich vertritt, werden wir zu Grunde legen müssen, wollen wir die richtigen Maßstäbe für die Beurteilung künstlerischer Erscheinungen unserer Zeit und des eben vergangenen Jahrhunderts in ihrer kulturellen Bedeutung finden.

Wenn wir uns einer Betrachtung der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts zuwenden, werden wir dieselbe zunächst in demselben Sinne nur als eine verhältnismäßig nebensächlichere Begleiterscheinung neben Dichtkunst und Musik als den dominierenden Höchstleistungen der Zeit und der nationalen Kultur ansehen müssen, wie Thode das für die dichterische Produktion der italienischen Renaissance im Verhältnis zum eigentlichen Renaissanceausdruck, zur bildenden Kunst, erwiesen hat. Schon allein aus diesem Grunde wird ein späterer Geschichtsschreiber unserer Zeit sich hüten müssen, aus den religiösen Gemälden und aus den Kirchenbauten des 19. Jahrhunderts einen Schluß ziehen zu wollen auf die Tiefe, deren das seelische Leben in einzelnen Fällen auch in dieser Periode noch fähig war, oder gar auf Art und Wesen der ganzen reformatorischen Kulturbewegung und ihre Entwicklung und Wandlung vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Jedenfalls würde er doch gut tun, sich dieserhalb an jene ausdrucksgewaltigeren Kunsterscheinungen anderer Art zu halten, wenn auch dieselben nicht in allen Fällen äußerlich das Zeichen kirchlich-religiöser Prägung tragen.

Das Eine wird unbedingt gesagt werden müssen, daß nämlich in den Leistungen der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts nicht das Höchste und Tiefste ausgesprochen worden ist, was deutsche Seelen seit Luthers Tagen empfunden und ersehnt haben und was an geistigen und seelischen Idealen noch in unsere Tage sich gerettet hat. Dabei aber ist merkwürdiger Weise zu konstatieren, daß Maler und Bildhauer und Architekten sich in derselben Zeit oft enger an eigentlich christliche Vorwürfe und an kirchliche Vorbilder gehalten haben wie unsere Dichter und Musiker; so daß, wenn nach einer religiösen Kunstübung im engeren Sinne im 19. Jahrhundert die Frage ist, man zunächst wohl unwillkürlich nur an die Bilder und Bauten der sogenannten nazarenischen und romantischen Künstler denkt und nicht so sehr an die ungleich größeren und gefühlsmächtigeren Schöpfungen Schillers und Goethes, Beethovens und Wagners, die wir dennoch ganz zweifellos als die höchsten Kunstleistungen der ganzen neueren deutschen von Luther angeregten und beeinflußten Kultur anerkennen. Das freie Wesen deutschen Protestantismus' einerseits und den besonderen Charakter der poetischen und musikalischen Künste andererseits haben wir zur Erklärung dieser Erscheinung wohl zu berücksichtigen.

So können die Produktionen religiöser bildender Kunst in Deutschland im 19. Jahrhundert nicht wohl als tiefster und entsprechendster Ausdruck

deutscher nationaler und deutsch-protestantischer Kultur angesehen werden. Wir brauchen sie in der Tat nicht als die letzten und höchsten Äußerungen jener mit Luther beginnenden Geistes- und Gefühlsbewegung etwa in dem Sinne zu betrachten, wie wir Raffael's und Michelangelo's Leistungen als Höhepunkte jener Entwicklung tatsächlich nehmen dürfen, die mit Franz von Assisi und Giotto als des bahnbrechenden religiösen und künstlerischen Genies beginnt. Was sie uns aber in einem gewissen Sinne interessant macht, ist der Umstand, daß wir sie als Ausdruck und Begleiterscheinungen jener Schwankungen erkennen können, welche das religiöse Geistes- und Gefühlsleben des 19. Jahrhunderts charakterisieren. Sie sind Erscheinungen einer nachklassischen Zeit, in der die nachwirkende Kraft der großen religiösen Kulturtat eines Reformationszeitalters zu erlahmen begann. Sie gehen Hand in Hand mit den verschiedenen literarischen oder religionsphilosophischen oder ethisch-sozialen Strömungen sowie mit einzelnen Versuchen dieses Jahrhunderts, die Religion wieder zu befestigen und ein allgemeines religiöses Leben wieder zu verbreiten. Sie sind selbst Versuche; nämlich solche, eine große religiöse Kunst wieder zu begründen, und zwar auf künstliche Weise, nachdem ein natürlicher Gestaltungsprozeß sich nicht mehr hat einstellen wollen. Bei näherem Zusehen erkennen wir, daß hier nicht ein Ausdruck des Volkes und der Gesamtkultur vorliegt, sondern nur Bemühungen gewisser Kreise von Gebildeten, die einem, nur von ihnen empfundenen Mangel haben abhelfen wollen.

Es waren und es blieben Versuche; und es werden mutmaßlich auch in Zukunft nur wieder Versuche sein. Einzelne, sich abwechselnde Richtungen und Strömungen sind es, die zu einer allgemeinen künstlerischen Kultur und einem religiösen Kunststil nicht haben führen können. Sie sind abhängig von jeweilen Zeitströmungen, mit denen sie wechselten. Ihr wirklicher Kunstwert und ihre allgemeine Kulturbedeutung sind deshalb nur bedingte. Aber sie sind sprechende Dokumente einer nicht großen, doch interessanten Zeit. Es ist kein erhebendes Schauspiel, das ihre Geschichte bietet, ja von diesem Standpunkt gesehen fast ein betrübendes und auch für die Zukunft kein sehr hoffnungsvolles. Aber gerade für die zukünftige Entwicklung ist es zweifellos besser, sich klar geworden zu sein, weshalb in unserer nachreformatorischen und nachklassischen Zeit auf diesen wie auf anderen Gebieten manches halb und unzulänglich gewesen ist.

* * *

Die ersten Ansätze zu einer religiösen Malerei, die sich nach den Tagen der Rokokospielerei und neben der klassizistischen Kunst um 1800 wieder bemerkbar machten, waren die der romantischen Schule, — die Begleiterscheinungen romantischer Poesie und romantischer nachkantischer Philosophie. Sie fanden ihren heftigsten, ganz leidenschaftlichen Widersacher in — Goethe. Es war nicht der „Heide" Goethe (wie man ihn mit einer

halben Wahrheit zu nennen liebt), der sich auflehnte, sondern es war der deutsche Idealist, der hier protestierte. In dieser „neudeutschen, religiös-patriotischen Kunst", wie er sie bezeichnete, vermißte er, abgesehen von wirklichem künstlerischen Können, Wahrheit, Aufrichtigkeit und Notwendigkeit des Ausdrucks. In der Tat, es war nicht ein Ausdruck einer neuen Religion, viel weniger ein solcher der großen, allgemeinen deutschen protestantischen Kultur, sondern ein schwacher, oft schwächlicher Versuch, eine gewisse Frömmigkeit, in einigen Fällen sogar ein Frömmeln, mit alten, längst abgebrauchten Formen zu dokumentieren.

Man griff zurück auf die Muster einer größeren, gefühlsstärkeren und religionserfüllteren Vorzeit; aber bezeichnender Weise nicht einmal so sehr auf diejenige der eigenen nationalen Vergangenheit, meistens nicht auf die Meister der Tage Luthers, sondern auf diejenigen der italienischen Frühzeit. Der „göttliche Raffael" ward der vielgepriesene Heilige. Fast mehr aber noch waren es die vor-raffaelschen Maler, die des 15. Jahrhunderts, wie der innige Fra Beato Angelico da Fiesole, mit der Süße und Reinheit ihrer Empfindungswelt, der noch herben aber doch so ausdrucksvollen Naivität des Stils und der liebenden, wie anbetenden Treue der Naturbeobachtung, welche als nacheifernswerte Muster Verehrung und Geltung erhielten.

In diesen früheren Zeiten sah man, wie aus einer Religion eine Kunst hervorgegangen war. Der Irrtum war nur, daß man auf dem Wege der Nachahmung in einen gleichen Tempel gelangen könne. Man wähnte, daß der einzelne Künstler wie der Kunstliebende sich nur in jene alte Gefühlswelt zu versenken brauche, daß es nur gälte, jenen Glauben wieder in sich zu erwecken und sich selbst mit jener religiösen und sittlichen Weihe zu versehen, um zu einer gleichen Kunst befähigt und geheiligt zu sein. Von dieser Versenkung in den Sinn der alten Zeiten und ihre Kunst glaubte man das Recht ableiten zu dürfen, wieder wie die Künstler damals Madonnen und Himmelfahrten zu malen. Und mit diesem Sinne und mit dieser nachahmenden Kunst dachte man wieder ein Zeitalter gleicher religiöser Kultur heraufbeschwören zu können.

Es ist bezeichnend, daß diese ganze Bewegung ihre Entstehung und ersten Anregungen von literarischer Seite erhielt. Eine gewisse Literatengruppe der Romantiker blieb ihre Stütze; und einen gewissen allgemeinen Rückhalt fand sie in der gleichzeitigen, sich wieder den religiösen und religionsgeschichtlichen Problemen zuwendenden romantischen Philosophie.

Die „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders" von Wackenroder und Tieck verfaßt, aber anonym herausgegeben, gaben bekanntlich im Jahre 1797 den Anstoß. Es folgten ihnen als Fortsetzung zwei Jahre später die „Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst", an denen ebenfalls beide Verfasser Anteil haben, die aber nach Wacken-

roder's Tode von Tieck allein herausgegeben werden mußten. Dazwischen, 1798, waren „Franz Sternbald's Wanderungen" von dem Letztgenannten erschienen, der berühmte, von denselben Tendenzen erfüllte Roman. Indessen ist den in diesen Schriften ausgesprochenen Auffassungen gegenüber eigentlich kein schwerwiegender Einwand zu erheben. Es werden diese Büchlein immer mit zu dem anziehendsten gehören, was unsere deutsche Literatur hervorgebracht hat. Voll poetischer Anschauungen und Empfindungen traten sie mit begeisterter Wärme ein für die heilige Größe der Kunst, für ihre dem Bereiche des Religiösen verwandte Bedeutung. Auch heute noch wird jeder Verehrer alter Kunst mit Anteil und Ergriffenheit diesen schwungvollen Gedankengängen folgen, und als verständnisvolle Würdigungen der inneren Triebfedern früherer religiöser Kunst haben sie heute wie damals durchaus Anspruch auf Geltung. Dabei enthalten sie neben vielem Überschwänglichen doch auch manchen sehr gesunden und verständigen Ausspruch über die Stellung der Künstler zur Natur, zu Handwerk und Technik, welchen gewiß jeder auch allem „Romantischen" sonst Abholde unterschreiben kann. In den Schriften von Friedrich Schlegel endlich, die dann weiterhin als Äußerungen derselben und ähnlicher Gesinnungen erschienen, ist vieles zu finden, was zu dem philosophisch Tiefsinnigsten und Durchdachtesten gehört, was je über Kunst geschrieben worden ist.

Die Verfasser dieser Bücher hatten wohl auch kaum geahnt, welche Folgen dieselben haben würden, — daß es eine kleine, bisweilen sehr kopflose Revolution wurde, die sich nun innerhalb bestimmter Künstlerkreise entwickelte. Die geistlose Nachahmung hatten sie kaum predigen wollen. In Bezug auf das, was uns die alten Zeiten mit ihrer Kunst bedeuten sollen, stand in den „Herzensergießungen" zu lesen: „Uns, Söhnen dieses Jahrhunderts, ist der Vorzug zu Teil geworden, daß wir auf dem Gipfel eines hohen Berges stehen, und daß viele Länder und viele Zeiten unseren Augen offenbar, um uns herum und zu unseren Füßen ausgebreitet liegen. So lasset uns denn dieses Glück benutzen, und mit heiteren Blicken über alle Zeiten und Völker umherschweifen, und uns bestreben, an allen ihren mannigfaltigen Empfindungen und Werken der Empfindung immer das Menschliche herauszufühlen."

Den Hinweis auf den innigen Zusammenhang von Religion und Kunst und die Lobpreisung der vorbildlichen Höhe früherer Kunstperioden verstanden nun aber die Maler jener Tage auf ihre oben angedeutete Weise.

So entstand das sogenannte „Nazarenertum" in der Malerei der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts.

Das Merkwürdigste in dem Charakter dieses neuen religiösen Kunstbestrebens war, daß es von Anfang an sehr entschieden seine Richtung zum Katholizismus nahm. Während wir die gleichzeitige große klassische

Dichtkunst Deutschlands nur auf dem Boden des Protestantismus sich erheben sehen, ja entwicklungsgeschichtlich, sogar sprachgeschichtlich nur durch die vorherige Tat Luthers erklärbar wissen, sieht man diese Gruppen romantischer Künstler sich von den klassischen Bestrebungen in Weimar, die auch auf die bildende Kunst, vor Allem durch Goethes „Propyläen", hatten Einfluß nehmen wollen, offen, ja feindselig lossagen, um sich zugleich der römischen Kirche anzuschließen.

Die meisten dieser Maler waren von Hause aus Protestanten. Einer nach dem andern trat zur anderen Kirche über. Rom galt ihnen als der einzige Ort, in wörtlichem wie im übertragenen Sinne, wo ihre Kunst erblühen könne. Einer der jüngeren unter ihnen, Joseph Führich, hat es einmal schlankweg ausgesprochen, was sie Alle dachten und vertraten, daß „alle Kunst eine katholische sei".

Der geistig bedeutendste und entschieden begabteste, Peter Cornelius, war einer der Wenigen unter ihnen, die von Hause aus dieser Konfession angehörten und deshalb keine Schwankungen durchmachten. Seine Kunst und seine Persönlichkeit, die zu seinen Lebzeiten beide entschieden sehr gewirkt haben, sind ohne Zweifel auch am meisten ehrlich, ursprünglich und am wenigsten gekünstelt gewesen. Andererseits blieb Julius Schnorr von Carolsfeld seinem angestammten protestantischen Glauben treu. Er widerstand fest den Verlockungen der anderen Seite, die an ihn herantraten, während sein jüngerer, unbegabterer Bruder katholisch wurde. Auch bei ihm spricht entschieden eine gewisse ehrliche, treuherzige Einfalt und Innigkeit an, wenigstens bei seinen früheren Werken, als er sich noch nicht, durch das Beispiel des nach anderer Richtung hin begabten Cornelius verführt, zu einer über seine Kräfte gehenden Monumentalität künstlich gesteigert hatte. Bei den anderen Künstlern dieses Kreises indessen und ihren Arbeiten kann man sich des Eindruckes des Schwächlichen, des Gekünstelten, des Halben und einer gewissen frömmelnden Süßlichkeit nicht erwehren.

In der ewigen Stadt also war es, wo sie sich Alle versammelten, ungefähr vom Jahre 1810 an. Außer Cornelius und Schnorr wären als die wichtigsten zu nennen: Friedrich Overbeck, Franz Pforr, Philipp und Johannes Veit, Friedrich Wilhelm und Rudolf Schadow, und, an diese ältere Generation sich anschließend, die jüngeren Eduard Jacob Steinle, Josef Führich u. a. m. Sämtliche haben lange Jahre ihres Lebens hier zugebracht, hier ihre entscheidensten künstlerischen und persönlichen Wandlungen erlebt. Einige sind auch hier geblieben und gestorben. In dem Gebäude eines aufgehobenen Mönchsklosters, dem von S. Isidoro, hatten sich mehrere von ihnen niedergelassen und eingerichtet zu gemeinsamem Leben und Schaffen und zu vereinter Glaubensvertiefung. Dabei galt ihnen in ihrer Kunst die religiöse Em-

pfindung mehr wie künstlerisches Schauen und Können; ja es fehlte nicht viel, daß sie die letzteren Fähigkeiten über den Forderungen der religiösen Gesinnung mißachteten, geneigt zu verkennen, daß starker Ausdruck und wirkungsfähige Mitteilung des Gefühlten bloß mit den Mitteln einer tüchtigen eindrucksfähigen bildnerischen Sprache und originellen Stils möglich sind. So bildete sich eine seltsame sentimentale Schwärmerei unter diesen Klosterbrüdern von S. Isidoro aus, ein nervöses Suchen nach Erlebnissen des religiösen Bewußtseins, eine gewisse, bisweilen gekünstelte Überspanntheit auch im Verkehr untereinander. Hier erhielten sie den Namen der „Nazarener", von ihren Gegnern oft mit dem Beigeschmack des Ironischen ausgesprochen, von ihnen selbst und ihren Freunden aber mit Stolz und Bewunderung geführt.

Bei alledem hat sich die katholische Kirche, die sich sonst gerade um Konvertiten aus dem Kreise der Kunst — man sehe das Beispiel Winckelmann's — gern und eifrig bemühte, um diese seltsamen Schwärmer eigentlich recht wenig gekümmert, wie schon Cornelius Gurlitt in seinem lehrreichen Buche über „Die deutsche Kunst des neunzehnten Jahrhunderts"[2]) ausgeführt hat. Der Vatikan wußte mit dieser sonderbaren neugegründeten „Klostergemeinschaft" von deutschen Künstlern dort drüben in den alten Mauern von S. Isidoro nicht viel anzufangen und hielt sich den Bemühungen dieser Maler, in ein näheres Verhältnis mit ihm zu kommen oder gar Aufträge von seiner Seite zu erlangen, kühl abwartend oder ablehnend gegenüber. Diese Art von religiöser Schwärmerei entsprach nicht den Aufgaben und kirchlichen wie politischen Zielen, die der heilige Stuhl sich im 19. Jahrhundert gesteckt sah. Man ging über diese Versuche, die religiöse Kunst wieder aufblühen zu machen „zur Tagesordnung über". Es müssen immerhin schmerzliche innere Erfahrungen gewesen sein, die etwa ein Friedrich Overbeck erlebte, indem er seine Hingabe und seine Wünsche, der Kirche künstlerisch zu dienen, nicht anerkannt, nicht befriedigt und nicht gedankt sah. Nur verschwindend wenige Male wurde ihm ein Auftrag von Seiten des Klerus zu Teil. 1829 durfte er an der Kapelle des heiligen Franciscus in S. Maria degli Angeli bei Assisi das Rosenwunder des Heiligen in Fresko darstellen. Erst in seinen späteren Jahren wurde ihm zum zweiten Male eine ähnliche Genugtuung, indem ihm Papst Pius IX. einige Aufträge für den Vatikan selbst gab. Sonst aber sucht man in der Tat vergebens nach einem engeren gegenseitigen Verhältnis dieser deutschen Maler zu der Kirche, der sie so viele Opfer dargebracht haben.

Zwar fehlt es nicht an Werken dieser Schule in hervorragenden Kirchen Deutschlands, wie etwa die Bilder desselben Overbeck in der Marienkirche zu Lübeck, seine Himmelfahrt Mariä im Kölner Dom, oder die Schöpfungen von Cornelius und seinen Schülern in der Ludwigskirche

[2]) Berlin 1899. — S. 227ff. Soeben in neuer Auflage erschienen.

zu München. Aber der Clerus hat an dem Vorhandensein dieser Kunstwerke (die letztgenannten sind bekanntlich eine Stiftung des damaligen kunstsinnigen Bayernkönigs) den geringsten Anteil; und das Volk — wie gleich hinzugefügt werden mag —, die Menge der Gläubigen in den Gemeinden hat zu ihnen, wie überhaupt zu dieser ganzen religiösen Kunstbewegung ein rechtes inneres Verhältnis nie gefunden. Jene Zeiten, in welche sich diese Maler zurückträumten, die sie glaubten wiedererwecken zu können, wo Volk und Geistlichkeit in der Kunst den herrlichsten Ausdruck der gemeinsamen Religion anerkannten, die Zeiten Cimabue's und Giotto's und Fra Angelico's, die kehrten nicht wieder.

Es ist eine merkwürdige, überaus bezeichnende Tatsache, daß die Hauptschöpfung dieser nazarenischen Malerschule, an der sich verschiedene ihrer wichtigsten Mitglieder, Cornelius, Overbeck, Philipp Veit und Wilhelm Schadow gemeinsam betätigten, der Freskenzyklus mit alttestamentlichen Scenen in der „Casa Bartholdy" zu Rom wurde. Derselbe war 1815 begonnen worden und ist später in die Berliner Nationalgalerie überführt worden. Es war ein Auftrag des zum preußischen Generalkonsul beförderten reichen Berliners Jacob Salomon Bartholdy, welcher, jüdischer Abkunft, zum Protestantismus übergetreten war. Was der Katholizismus ihnen nicht bot, das fanden und nahmen diese katholisierenden Schwärmer hier: die Gelegenheit sich zu betätigen. Es ist ein merkwürdiges Durcheinander und Sichverschmelzen verschiedener Strömungen und eigentlich heterogener Elemente, das sich in dieser Tatsache äußert, — und das dann überhaupt für die Kultur- und Kunstzustände des 19. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich, ja fast charakteristisch wurde.

Überhaupt muß in diesem Zusammenhange die Erscheinung stark hervorgehoben werden, daß bei den Persönlichkeiten dieses ganzen Kunstkreises und bei ihren religiösen Bekenntnissen das Schwanken und Wechseln das Charakteristische ist. Anfangs sich zum Protestantismus bekennend, dann zum Katholizismus übergehend, waren einige von ganz oder teilweise jüdischer Herkunft. Der Vater der beiden genannten Brüder Schadow, der treffliche und berühmte Berliner Bildhauer Gottfried Schadow, hatte unter romantischen Umständen eine Jüdin geheiratet, welche deren Mutter wurde. In dem halb freidenkerischen, halb romantischen Kreise der Henriette Herz, des alten Philosophen Moses Mendelsohn und des jungen Ludwig Börne waren diese späteren Nazarener großgeworden. Die Freundin der Henriette Herz aber, die Tochter Mendelsohn's, Dorothea, gebar in ihrer ersten Ehe mit dem Kaufmann Simon Veit jene beiden Söhne, die wir soeben unter den Hauptvertretern der Nazarener nannten, Philipp und Johannes Veit, von denen der Erstgenannte einer der Einflußreichsten und vielleicht der Typischste dieser ganzen Gruppe in späterer Zeit wurde. In zweiter Ehe aber verheiratete sich diese merkwürdige Frau bekanntlich

mit einem der hervorragendsten literarischen Vertreter der Romantik, dem protestantischen Friedrich Schlegel, — mit dem sie katholisch wurde.

Wer die verschiedenen Geistesströmungen der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts kennen lernen und insbesondere das Wesen dieser, aus so verschiedenen Elementen gemischten „nazarenischen" Kunstübung und dieser Künstlergruppe, ihre Erfolge und ihre Mißerfolge, ihre Besonderheiten und ihre Mängel verstehen will, der kann nicht umhin, sich solche Tatsachen zum Bewußtsein zu bringen. Es ist keine religiöse Kunst gewesen, die aus dem Volke entstanden ist und mit dem Volke Berührung gefunden hat, keine solche, die einem allgemeinen Bedürfnis gefolgt wäre und Genüge getan hätte. Es war eine Kunstübung, die aus bestimmten Kreisen von Gebildeten hervorgegangen war, welche dem Volke eigentlich fern standen, ja welche sich, wie der offene und versteckte Kampf dieses Kreises gegen Goethe und die Weimaraner lehrt, in einen feindlichen Gegensatz zu den lebenden Besten der Nation gestellt hatten. Eine Kunst, welcher der breite Untergrund des Volksbodens und einer allgemeinen Kultur fehlte, die nur von einer literarischen Strömung und von dem Gönnertum Wohlhabender getragen wurde.

Wenn wir genauer zusehen, ist diese Erscheinung eigentlich typisch für die bildende Kunst des ganzen 19. Jahrhunderts bis in unsere Tage des begonnenen 20. An diesen Umständen sehen wir auch die der Romantik folgenden Versuche, eine religiöse Kunst hervorzubringen, kranken. Es wechseln bloß die Richtungen; dieser Grundcharakter blieb und bleibt noch derselbe. Eine eigentliche religiöse Kunst im Sinne der großen allgemeinen nationalen Kunstübungen und Stile früherer Zeiten und Kulturen hat dieses 19. Jahrhundert nicht gehabt.

Verschiedene der hervorragenderen Nazarener wurden schließlich von Rom in die Heimat berufen, wo man ihnen führende Stellungen als Akademiedirektoren und mannigfaltige Aufträge, z. T. monumentaler Art gab. Schwärmende Romantiker auf den Thronen, rechte Zöglinge derselben Bildung, verschafften ihnen die Gelegenheit zu einer Betätigung im Großen, die ihnen die Kirche nie gegeben hätte. Ludwig I. von Bayern und Friedrich Wilhelm IV. von Preußen wurden die Mäcene dieser Richtung. Das gebildete Bürgertum sah in ihr die Kunst der Zeit. Von einer tiefgreifenden allgemeinen Wirkung konnte indessen nach wie vor nicht die Rede sein.

So entstanden Werke wie die umfangreichen Wandbilder des Cornelius und seiner Schule in der Ludwigskirche zu München. In Berlin faßte man den Plan des sogenannten „campo santo", einer gewaltigen Friedhofshalle in Kreuzgangsform, die dem Dom angegliedert und mit religiösen Fresken geschmückt werden sollte; ein Projekt, das bekanntlich unausgeführt blieb, oder von dem nur die Cartons des Cornelius erhalten sind,

die jetzt in der Nationalgalerie aufbewahrt werden. Wilhelm Schadow wurde Direktor der Düsseldorfer Akademie; Philipp Veit beriefen sich die Frankfurter als Leiter ihres Städel'schen Instituts, als welcher er jedoch nach einer Reihe von Jahren durch Eduard Steinle ersetzt wurde, während er selbst in das katholische Mainz übersiedelte. So war diese Kunstrichtung sozusagen die offizielle geworden. Es fehlte nicht an Aufträgen und Berühmtheit. Doch ein richtiger Segen ist dieser Kunst eigentlich nicht beschert worden, wie denn auch ein solcher nicht recht von ihr ausging. Ein Mittel wahrhafter tiefer Erbauung und hoher Erhebung der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen ist sie nie gewesen und geworden. Als ein Ausdruck der gemeinsamen Religiosität der Zeit und der Nation ist sie nicht empfunden und nicht anerkannt worden. Sie war und blieb eben nur getragen von den Interessen der Kreise der Gebildeten.

An Einfluß und Nachfolge innerhalb der Künstlerschaft hat es diesen Künstlern dabei ebensowenig gefehlt, wie an äußeren Ehren und Erfolgen. Im Gegenteil, es ließen sich ganze Reihen von Malern religiöser Bilder, sowohl katholischen wie protestantischen, bis auf unsere Tage aufzählen, bei denen ihre Art und Empfindungsweise mehr oder minder ausgesprochen fortlebt, wenn auch der präraffaelitische Stil später nicht mehr eingehalten wurde und von einem strengen Nazarenertum im Sinne der brüderlichen Klostergemeinschaft von S. Isidoro nicht mehr die Rede war.

Die Verfertiger von Heiligenbildern, deren die katholische Kirche für ihren Kult schließlich doch nicht entbehren kann, haben es während des ganzen Jahrhunderts zu einer eigenen Kunstweise und zu einem originellen Gefühlsausdruck nicht mehr gebracht. Ja, es ist bekannt, daß bei ihnen oft mehr von einer schablonenhaften Heiligenbilderfabrikation gesprochen werden muß wie von Kunst, so daß man manchmal über den Tiefstand des Kunstbedürfnisses in den Gemeinden erstaunen muß.

Auf der protestantischen Seite steht es leider nicht viel anders. Der Kultus selbst stellt an die Kunst der Malerei keine Forderungen. Das aber, womit man sich zur Zeit unserer Großväter und Väter wie auch noch in unseren Tagen als religiöser Haus- und Familienkunst, zu Zimmerschmuck und Buch- und Zeitschriftenillustrationen begnügt hat, steht meist auf einer nicht viel höheren Stufe.

Nur vereinzelte Ausnahmen, wie etwa die, aus einem innigen deutschen Gemütsleben und schlichter, volksmäßiger Empfindung geborenen religiösen Erfindungen der Ludwig Richter'schen Kunst wären da zu machen, können jedoch an der Beurteilung des Gesamtcharakters der Zustände dieser Zeit nichts ändern.

Vielleicht aber hängt diese Erscheinung mit der Tatsache zusammen, daß im Laufe der Zeit viele Kreise von Gebildeten und Wohlhabenden sich immer mehr dem kirchlichen Leben entfremdet haben. Die Herstellung

der heiligen und religiösen Bilder hat dadurch immer mehr den Stempel der Billigkeit erhalten. Die meisten begabteren Künstler sehen wir überdies, dem Zuge der Zeit folgend, sich der Profanmalerei zuwenden, zumeist der Landschaft.

Immerhin lassen sich einige Maler mit Achtung nennen, die das Fach der religiösen Kunst auch im weiteren Verlaufe des Jahrhunderts mit Hingabe gepflegt haben. Getragen von einer machtvolleren allgemeineren Begeisterung hätten sie vielleicht bedeutenderes leisten können. Ohne das Feuer aber eines die Zeit durchflutenden und die ganze Kultur durchsetzenden religiösen Glaubenslebens sind sie leider nur zu oft in süßliche Sentimentalität und allzu schwächliche, unoriginelle Formensprache verfallen.

Aus Schadow's Schule in Düsseldorf gingen Maler wie Franz Ittenbach, Ernst Deger, Andreas und Karl Müller hervor, deren gemeinsames, zu ihrer Zeit gefeiertes Hauptwerk die Wandbilder in der Apollinaris-Kirche zu Remagen wurde. In Berlin betätigten sich Carl Gottfried Pfannschmidt und Bernhard Plockhorst; in Dresden wäre Heinrich Hofmann zu nennen, von den Wienern Leopold Kupelwieser.

Diese Art religiöser Kunst war indessen innerhalb des Rahmens der allgemeinen Kunstbetätigung seit der Mitte des Jahrhunderts nur ein kleiner, fast nebensächlicher Teil. Die Nazarener waren langsam im allgemeinen künstlerischen Leben wie auch in den leitenden Stellen an den Akademien von einer anderen Strömung verdrängt und ersetzt worden: durch die sogenannte „historische" Kunst.

Historische Kunst im weiteren Sinne des Wortes ist auch diejenige religiöse, welche biblische oder legendarische Scenen darstellt. Es bildete sich aber bekanntlich im Laufe des Jahrhunderts eine Kunstübung aus, welche diese Bezeichnung in einem engeren Sinne erhalten hat, eine Kunst, die sich mit der Geschichtsforschung verband und eigentlich Illustration der Geschichte wurde. Wir alle wissen noch, zu welchen Erscheinungen diese lange Zeit herrschende Kunstgattung geführt hat, die nur zu oft zu einer reinen Kostümschilderung wurde.

Nichts ist nun aber so bezeichnend für den Geist der Kunst dieses Zeitalters, als daß auch die religiöse Malerei in einer gewissen, zu Zeiten sehr herrschenden Abzweigung diese Strömung mitgemacht hat. Man ging dazu über, die großen Momente der Religionsgeschichte darzustellen. Die hinreißenden Taten der Glaubenshelden, die großen Ereignisse, in welchen die Vorsehung das Schicksal ganzer Völker und Kirchen entschied, die wichtigsten Wendungen in der Geschichte der einzelnen Religionen und Confessionen, — das wurden die Themata. Ernsthaft glaubte man auch lange Zeit damit eine neue religiöse Kunst geschaffen zu haben. Der Hauptvertreter dieser Richtung, W. v. Kaulbach, äußerte sich folgender-

maßen über seine Absichten: „Der Geist Gottes in der Geschichte ist es, den ich malen wollte, einerlei, ob er zu uns aus den religiösen Anschauungen der Griechen oder der Juden spricht; die Allgegenwart des unsagbaren Etwas, das über den Wassern der Genesis schwebte, das aus den Bildwerken der Hellenen uns so deutlich redet, das die Hunnen Attilas aus ihren fernen asiatischen Steppen bis an die Küsten des Mittelländischen Meeres trieb, wie die Kreuzfahrer in die glühenden Wüsten Palästinas."

Diese Worte sprach der Maler nach Vollendung seiner Riesenfresken im Treppenhaus des Neuen Museums zu Berlin. Sie drücken das aus, was für eine lange Reihe ähnlicher Arbeiten großen und kleinen Formats gilt, die seit den 40er Jahren entstanden. Die Kunst des Cornelius und seiner Genossen wurde abgelöst von der seines jüngeren Rivalen Kaulbach. Um diesen scharten sich Anhänger und Nachahmer, von denen teils in monumentalen Arbeiten, teils in Galeriebildern, teils aber auch in bloßen Illustrationen bis in unsere Tage hinein zahllose solche religionshistorische Bilder geschaffen wurden. So entstanden — um die tonangebenden ersten Hauptwerke zu nennen — Kaulbach's „Hunnenschlacht" und seine „Zerstörung Jerusalems", so Eduard Julius Friedrich Bendemann's „Klage des Jeremias auf den Trümmern Jerusalems", so die Darstellungen aus dem Leben von Huß und von Luther durch Karl Friedrich Lessing. Die Märtyrer, die Glaubenslehrer, die Reformatoren wurden die Hauptfiguren dieser Malerei; die Christenverfolgungen, die Konzilien, die Reichstage, die völkerbewegenden Kriege gaben die Motive. Die Geschichtsforschung mußte das Material zusammentragen und der Künstler bis zu einem gewissen Grade ein gelehrter Mann sein. Daß diese Kunst immer mehr den Zusammenhang mit dem religiösen Kultus verlor, liegt schon in ihrer Natur begründet; schlimmer noch war es, daß sie sich auch von jedem wirklichen religiösen Empfinden, ja überhaupt von allem Gefühlsmäßigen entfernte und eine theatralische Scheinkunst wurde. So wurde sie auch vorzugsweise eine Museumskunst. Die Treppenhäuser der Kunstsammlungen und Galerien, die Säle öffentlicher Gebäude gaben die Schauplätze für ihre monumentalen Leistungen ab. In die Ausstellungen ging sie mit ihren Tafelbildern; in den Kunstvereinen paradierte sie als Vereinsgabe an die Mitglieder. Noch heute hängt in manchem bürgerlichen Haus eines oder das andere der obengenannten Werke in Kupferstich reproduziert gerahmt am Ehrenplatz. In kleinem Format endlich eroberte sich diese Kunst die illustrierten Werke der Erbauungsliteratur und die Zeitschriften und Familienblätter.

Indessen auch in die Gotteshäuser fand sie hie und da Eingang. Aber wiederum waren es nicht eigentlich Kirche und Klerus, aber auch nicht die Gemeinden selbst, welche ihr deren Tore öffneten. Von diesen Seiten konnte man wieder nicht recht einsehen, was diese religiöse Kunst eigentlich

im Grunde mit dem Glaubensleben zu tun habe. Es waren auch hier wieder vornehmlich kunstliebende Mäcene, welche durch Stiftungen und große Aufträge sich als die Förderer erwiesen. Als Beispiele mag auf die zu ihrer Zeit übermäßig gefeierte malerische Ausschmückung des so unglücklich restaurierten Doms zu Speyer durch Johann Schraudolph und seine Genossen hingewiesen werden, welche die Könige Ludwig I. und Maximilian II. ins Werk gesetzt hatten. In diesem großen Freskenzyklus sind den Szenen aus der biblischen Geschichte historische Darstellungen beigefügt mit Begebenheiten aus dem Mittelalter, die sich auf dem Schauplatz Speyers abgespielt haben: Die Ankunft Bernhard's von Clairvaux, seine Begrüßung durch Konrad III. und die Überreichung des Kreuzesbanners an den Kaiser. Bei der letzteren Darstellung wurde seiner Zeit in den Besprechungen der Gemälde als besonders glücklich erfundenes Motiv rühmend hervorgehoben, daß unter den vielen zur Kreuzfahrt sich zudrängenden Rittern und Fürsten auch der noch ganz jugendliche Friedrich Barbarossa angebracht ist, den sein Vater nur mit Mühe und mit dem Ausdrucke des Entsetzens zurückhalte, wie wenn er das spätere tragische Geschick des Sohnes schon vorausahnte.

In solchen Zusammenstellungen historischer Begebenheiten mit den Szenen des alten und des neuen Testamentes liegt überdies ein Verkennen der eigentlichen Bedeutung der biblischen Erzählungen für die Kunst. Denn diese besteht nicht in ihrer weltgeschichtlichen Wichtigkeit, sondern in dem typischen reinmenschlichen und göttlichen Gefühlsgehalt. So nur sind sie von aller großen Kunst früherer Zeiten aufgefaßt und benutzt worden, und dadurch nur können sie als Bilder sich zur Höhe religiöser Kunst aufschwingen und direkte religiöse Wirkungen auslösen. Dabei ist es bezeichnend, daß sich die alten Künstler um historische Treue stets sehr unbekümmert gezeigt haben, die historische Schule des 19. Jahrhunderts indessen bis in die Äußerlichkeiten des Kostüms daraus ein Gesetz machte. In damaligen kritischen Besprechungen kann man häufig lesen, daß den Malern aus Anachronismen, Verstößen gegen Kultur- und Kostümgeschichte ernsthaft ein Vorwurf gemacht wird und zwar als ob auch der künstlerische Wert darunter leide.

Auch diese ganze Richtung, welche die Kunst genommen, ist im Zusammenhang mit der Geisteskultur jener Jahrzehnte zu begreifen.

Hegel's Philosophie hatte eine, wesentlich auf dem Historischen beruhende Wissenschaft und Weltanschauung großgezogen. Verschiedenen Zweigen der neueren Geistestätigkeit ist dies bekanntlich fruchtbringend gewesen. Der Kunst war es schädlich. Für die religiöse Kunst insbesondere wurde es völlig der Ruin.

So bedeutungsvoll die dargestellten geschichtlichen Ereignisse und Taten an sich auch sein mögen, zu einer reinen und innigen Gefühls-

äußerung wirklichen künstlerischen und religiösen Sinnes konnten sie nicht verhelfen. Das ist eben nur in den schlichten und unmittelbar verständlichen menschlichen oder heiligen Typen möglich, wie sie die christliche Mythologie als Madonna oder als leidenden Erlöser, als hingebenden Jüngling Johannes, als Dulder Hiob, als Motiv der Versuchung im Paradiese, oder wie immer, ein für alle Male hingestellt hat. Diese Vorstellungen sind, so lange es überhaupt Christentum gibt, in Herzen und Sinnen Aller etwas Lebendiges und Anschauliches; jene historischen Vorwürfe, selbst die bekannteren und wichtigsten unter ihnen, waren es und sind es nicht.

So wendete sich diese Kunst auch wieder bloß an die engeren Kreise der Gebildeten. Es gehörte Erziehung und Wissen dazu, um sich das gelehrte Programm solcher Darstellungen herauszulesen. Eine allgemeine religiöse Kunst konnte diese erst recht nicht werden. Wir sehen wieder dieselbe Erscheinung, fast in noch höherem Grade wie bei den Romantikern und Nazarenern: eine Kunst, die einseitig aus den Kreisen der Bildung hervorgeht und von literarischen Strömungen getragen wird.

Wie sehr dieselbe aus der Verstandesreflexion und nicht aus dem Gefühl herausging, zeigt am Besten der Umstand, daß sie sogar in den politischen Kampf der konfessionellen Parteien hat hineingezogen werden können. Indem man einerseits Huß und Luther und Gustav Adolf in Bildern verherrlichte, andererseits aber katholische Heilige und Glaubenshelden, lag ja in der Tat nichts näher, als daß man in solchen Kunstäußerungen zugleich konfessionelle Bekenntnisse erblickte. Künstler und Publikum spalteten sich bisweilen auf diese Art in zwei Lager. Man disputierte über den Inhalt dieser Bilder, über Bedeutung und Berechtigung der mit ihnen ausgesprochenen Ideen und Überzeugungen — und vergaß darüber des künstlerischen Gehaltes und der malerischen Forderungen. In diesem Sinne wurde innerhalb der Künstlerschaft wie von Publikum und Kritik dem alten katholisierenden Schadow K. F. Lessing gegenüber ausgespielt, der mit seiner „Hussitenpredigt" nach der protestantischen Richtung den Anfang machte. Und so wurde zeitweise an die Stelle der religiösen Kunst eine — hie protestantisch-liberale — hie ultramontane Tendenzmalerei gesetzt.

Es wird berichtet*), daß die noch lebenden Mitglieder der alten Nazarenerschule sich vollends zurückgezogen, wo die protestantische Seite dieser historischen Schule sich siegreich erwies. Schadow, der noch der Lehrer Lessings gewesen war, soll weiteren Verkehr mit diesem abgelehnt haben, als derselbe dazu überging, Bilder aus der Reformationsgeschichte zu malen. Philipp Veit dankte als Direktor des Städel'schen Instituts zu Frankfurt a. M. ab, als dort Lessings „Huß auf dem Konzil zu Kon-

*) Siehe etwa die weiteren Ausführungen bei Cornelius Gurlitt, a. a. O. S. 341 u.a.

stanz" ausgestellt und vom Kuratorium angekauft worden. Er zog sich in das katholische Mainz zurück. Ein Fanatiker aus dem Publikum hat sogar auf einer Ausstellung die Leinwand von „Huß auf dem Scheiterhaufen" ebendesselben Malers zerschnitten.

Was könnte für die kulturellen Strömungen und Kämpfe seit der Mitte des Jahrhunderts in Deutschland, für die bekannte Verquickung des Religiösen mit dem Politischen, für die politisch-religiösen Gegensätze charakteristischer sein wie solche Tatsachen.

Für die Malerei auf jeden Fall bedeuten diese Erscheinungen eine entschiedene Verirrung. Für die Schaffung einer wahrhaften tiefen religiösen Kunst erwiesen sie die völlige Unfähigkeit.

Für die Richtung der allgemeinen Bildung dieses Jahrhunderts zeigen auch sie symptomatisch die stark vorherrschende historische Tendenz.

Ohne dieses hochentwickelte geschichtliche Bewußtsein als Bestandteil unserer modernen Bildung ist nun auch nicht die kirchliche Baukunst des 19. Jahrhunderts zu verstehen.

Einen eigenen architektonischen Stil hat bekanntlich diese ganze Zeit nicht aufzuweisen. Man griff zurück auf die alten Bauformen und arbeitete mit ihnen in mehr oder minder getreuer Stilgerechtigkeit. Dieses Zurückgreifen auf historische Stile ist beim Kirchenbau noch eher zu begreifen wie das Nachahmen auf dem Gebiete der Malerei. Ein Gemälde ist viel unmittelbarer Seelenausdruck wie ein Werk der notwendig nach starren Regeln arbeitenden Baukunst; in den Werken der Malerei wird sich daher stets die Art des religiösen Empfindens einer Zeit deutlicher aussprechen. Ein Bau hat überdies seinen praktischen Zwecken in erster Linie zu entsprechen. Da nun aber Wesen und Forderungen des Kultus in den christlichen Kirchen im Großen und Ganzen durch die Jahrhunderte hindurch dieselben geblieben, wäre ein Festhalten an überkommenen Stilformen in dem Kirchenbau des 19. Jahrhunders an sich noch nicht verwunderlich.

Indessen es ist nicht ein bloßer Konservatismus, der sich in der historischen Tendenz wie in der Malerei so auch in der Architektur dieser Zeit ausspricht. Auch hier sind wiederum jene geistigen Strömungen, die mit dem Religiösen gar nicht direkt zusammenhängen, als Erklärung hinzuzuziehen. Anfangs derselbe romantische Hang zum Zurückträumen in vergangene Epochen mächtigerer religiöser Kunst und Kultur, später dieselbe Tendenz einer auf die Basis historischer Betrachtung gestellten Bildung waren es, die auch hier ihren Einfluß übten.

Dem Mittelalter sich zuwendend, sah man in der himmelanstrebenden Gotik im Gegensatz zur heiteren Ruhe der Antike den Ausdruck wahrer christlicher Frömmigkeit. Die beiden mit Friedrich Schlegel und den anderen Romantikern, aber auch mit Goethe befreundeten Brüder Boisserée

aus Köln waren es, die wieder mit Nachdruck auf die Schönheiten mittelalterlicher Baukunst hinwiesen, nachdem der jugendliche Goethe bekanntlich schon früher seine Hymnen auf das Straßburger Münster gesungen hatte. Sie machten sich daran, die alten Bauten aufzunehmen, und gingen dazu über, Kupferstiche mit genauen Ansichten der Architekturen herzustellen. Vor allem gaben sie ihr mustergültiges Kölner Domwerk heraus, wie sie denn dem gewaltigen, unvollendeten Monumentalbau ihrer Vaterstadt die meiste Liebe und Sorgfalt widmeten. Von ihren verdienstvollen Bestrebungen datieren die kunstgeschichtlichen Forschungen auch auf diesem Gebiete, welche die klassizistische Kunstbetrachtung bisher abgelehnt hatte. Von hier an beginnen nun aber auch die auf das Imitieren ausgehenden Bestrebungen.

Bald glaubte man sich so weit in den Geist der alten Bauformen eingedrungen, daß man sich auch stark genug hielt, mit ihnen schalten und walten zu können, um von Neuem eine wahrhaft fromme kirchliche Architektur entstehen zu machen. In den Bauschulen wurden sie Alphabet und Katechismus der Architekten, die nun darüber das eigene schöpferische Erfinden und Gestalten vergaßen und verlernten. Oder vielmehr — genauer und gerechter gesprochen —: Das religiöse Leben und Fühlen der Allgemeinheit hat sich auch hier wiederum nicht mehr als stark und schöpferisch genug erwiesen, um in diesem spätern Jahrhundert zur Konzentration in neuschöpfenden Künstlern und eigenen Stilformen zu drängen.

Also gewannen denn auch auf diesem Gebiete über das eigentliche religiöse Empfinden andere geistige Bildungselemente der Zeit die Oberhand und wurden tonangebend. Sie haben den Stil oder besser die Stilmischung, oder noch besser die Stillosigkeit dieses Jahrhunderts bewirkt. Kein Beispiel in der Weltgeschichte erweist vielleicht so schlagend die inneren kausalen Beziehungen zwischen Religion und Kunst im Leben der Völker wie dieses negative Ergebnis des 19. Jahrhunderts.

Man baute nun „gotisch“ oder „romanisch“, seltener „frühchristlich“ oder in den Stilarten der Renaissance. Daß man nicht die Traditionen der unmittelbar vorhergehenden Perioden, des Zopfes, des Rokoko, des Barock aufnahm, sondern mit vollem Bewußtsein und mit Absicht von ihnen sich abwandte, ist begreiflich. Waren diese doch — von den tonangebenden Jesuiten mit besonderer Vorliebe gepflegt — in ihren Formen und Dekorationen ganz weltlich geworden. Die Romantik in ihrem Streben nach erneuter Verinnerlichung verschmähte sie.

Aber während wir in jeder wirklich alten gotischen oder romanischen Kirche noch heute etwas von den Schauern des gewaltigen religiösen Geistes jener Zeiten empfinden, liegt über den gotisierenden oder romanisierenden Bauten unseres Jahrhunderts fast immer eine eisige Kühle. Sie entbehren der Stimmung. Nicht einmal den Eindruck des „Romantischen“, wie er der literarischen Produktion dieser ganzen Schule oft in so an-

mutender und phantasievoller Weise zu eigen ist, üben sie aus. Sie lenken unwillkürlich unsere Gedanken vom Bereich des Religiösen wie des Künstlerischen ab zu jenen Tendenzen, denen sie ihren altertümelnden Charakter verdanken, nämlich den historisch-gelehrsamen.

Sogar bei denjenigen wirklich alten Bauten ist dies der Fall, welche im 19. Jahrhundert eine Wiederherstellung oder einen Wiederaufbau erfahren haben. An ihnen produzierten, und produzieren noch, die historisch geschulten Architekten ihre jeweiligen — nur zu oft dabei noch mangelhaften — Kenntnisse. An solchen Leistungen der bis in unsere Tage hinein grassierenden Restaurationswut betätigt sich der ganze historische Zug des Zeitalters vielleicht in der bedauerlichsten Weise. Wie manches noch eindrucksfähige, wenn auch altersschwache Monument ist dadurch seiner noch lebendigen originalen Wirkung beraubt worden. Wie manches darüber zu einem Steinsarg der Vergangenheit, zu einem historischen Dekorationsstück, oder zu einer bloßen Kopie geworden.

Daß wir jedoch zu Erwägungen solcher Art gedrängt werden, indem wir uns vorgesetzt haben von Kunst und Religion in diesem Zeitalter zu reden, beweist von Neuem, daß es eine eigentliche religiöse Kunst darin nicht gegeben hat. Im Grunde handelte es sich eben immer um Erscheinungen, die außerhalb des religiösen Lebens ihren Ursprung haben und sich nur in das Gewand früherer religiöser Kunst kleideten. Wie wenig dabei meist das religiöse und das künstlerische freischöpferische Gefühlsleben zu tun hatten, zeigt am besten der Umstand, daß man immer wieder bis auf unsere jüngsten Tage versucht hat, durch theoretische Beratungen, ja schließlich sogar Kongresse und Ausstellungskonkurrenzen (Dresden 1906) die Frage nach einem Kirchenbaustil zu lösen. Natürlich hatten diese Versuche kein Ergebnis zur Folge; trotzdem sich bisweilen treffliche Künstler an diesen Problemen theoretisch und praktisch beteiligt haben, wie z.B. zu Beginn der Periode Schinkel, dessen verschiedene Kirchenbauten ebensoviele bewußte Versuche sind, einen neuen normalen Kirchenstil zu begründen.

Das Symbol sozusagen dieser ganzen auf das Nachahmen und das Restaurieren gerichteten Tendenz ist die, an sich allerdings kühne, Vollendung des Riesenbaues des Kölner Domes. Die genannten Arbeiten der Boisseree hatten zu diesem Unternehmen den ersten Anlaß gegeben, bis sich dann der Romantiker Friedrich Wilhelm IV. fand, der es unter seine königlichen Auspizien nahm. Daß es ein Herrscher aus dem protestantischen preußischen Königshause tat, ist bei dem Charakter des Baues als katholischer Episkopalkirche schon bemerkenswert; jedoch brauchen nicht einmal die katholisierenden Neigungen dieses Fürsten als Erklärung herbeigerufen zu werden. Daß aber außerdem der erste Architekt an diesem Aufbau, der Dombaumeister Ahlert Protestant war, beleuchtet wieder die so merk-

würdigen Umstände, welche alle religiöse Kunst in diesem Jahrhundert begleiten, ja einzig nur tragen. Wären dieselben etwa Zeichen für eine Gesinnung und eine Kunst, die außerhalb aller engen konfessionellen Schranken ihre Wurzeln in ein unabhängiges tiefes religiöses Bewußtsein gesenkt hätten, so wären diese sonderbaren Vermischungen und Verwischungen der Bekenntnisse gewiß nur zu preisen. Aber die Erklärung für diese Erscheinung gibt bloß die Erkenntnis, daß wir es mit einer Verschiebung der natürlichen Grundlagen religiöser Kunst auf außerhalb des Religiösen liegende Gebiete zu tun haben, auf die romantischen, die schwärmerisch-sentimentalen, die geschichtlichen und — wie es in diesem Falle des Kölner Domes besonders ersichtlich ist — oft auch auf die patriotischen Tendenzen. Diese geistigen Interessen, und zwar zumeist nur der Gebildeten der Zeit, waren die treibenden Kräfte. Auf die patriotische Seite legte auch Friedrich Wilhelm IV. in seiner Rede zur Grundsteinlegung bei dem Beginn der Bauarbeiten in Köln ein besonderes Gewicht. Deutsche Fürsten und Privatleute und — die „Rheinische" und die „Köln-Mindener Eisenbahngesellschaft" beeilten sich in der Folge, eine Anzahl großer bemalter Glasfenster in den erneuten Dom zu stiften, die nun aber, leider, den erhaltenen wirklich alten in Stil- und Farbenschönheit so unendlich nachstehen.

Religiös und künstlerisch tiefer Empfindende kamen hie und da zur Besinnung, daß von einer wahrhaft großen religiösen Kunsterhebung im Sinne früherer Kulturen bei diesen Tun und Treiben nicht wirklich die Rede sein könne. Dazu kam, daß sich die eifrigen Vertreter dieser Bestrebungen nicht immer von Mitteln fern hielten, welche sie in den Augen solch' feiner Empfindenden kompromittieren mußten. Sind doch die Gelder für die Vollendung des riesigen Kölner Werkes schließlich, wie bekannt, durch eine allgemeine, von Kölner Bankiers in Szene gesetzte Lotterie aufgebracht. Das Mittel war probat. Es fand, wie man weiß, bis auf den heutigen Tag in vielen Fällen von Kirchenbauten Nachahmung. Daß es aber als ein Zeichen wirklicher religiöser Kunstbegeisterung in unserem Zeitalter gelten könne, wird niemand behaupten wollen. So war denn auch ein Mann wie der edle Joseph von Görres, ein wirklich religiös empfindender Romantiker, innerlich entsetzt und warnte mutig und laut, daß man den unserer Zeit eigentümlichen „jüdelnden Spekulationsgeist", wie er sich ausdrückte, von dem Werke fern halten solle.

Die an sich zweifellos schöne patriotische Triebfeder brachte außer diesem Kölner noch andere Projekte hervor, wie das, allerdings nicht ausgeführte, eines riesigen Domes auf dem Schlachtfelde zu Leipzig, dem Kölner an Größe und Schönheit nicht nachstehend. Männer wie Ernst Moritz Arndt erhoben ihre Stimmen dafür. Den sich hier äußernden vaterländischen Empfindungen soll nichts nachgesagt werden: sie gehören

zum Besten in dem Kulturbewußtsein der Deutschen nach 1813 und nach 1870. Für unsere vorliegenden Betrachtungen indessen entnehmen wir solchen Umständen die Erkenntnis, wes Geistes dieses Zurückweisen auf mittelalterliche Baugedanken gewesen ist, und daß es nicht eigentlich ein neuer religiöser Schwung war, der die Kunsttätigkeit der Zeit beseelt und befruchtet hat.

Schon allein die Tatsache, daß man während des ganzen Jahrhunderts, wie heute noch, in vielen Fällen gar kein Bedenken trug, zu gleicher Zeit und an dem nämlichen Ort, oft nur in ganz geringer Entfernung in derselben Stadt Kirchen ganz verschiedenen Stiles nebeneinander zu bauen, beweist deutlich, daß das Volk, — ja nicht einmal die Baumeister, — in keiner dieser Formen einen wirklichen Ausdruck eigenen inneren Fühlens sah. Keiner dieser künstlich wiedererweckten Stile entsprach einem allgemeinen tiefgehenden religiösen Einheitsbewußtsein, das die Zeit durchflutet hätte. Ein solches hätte sich eben seinen neuen eigenen Stil geprägt oder doch wenigstens nur einen einzigen adäquaten sich gewählt.

Die Wahl des Stiles aber blieb bei jedem beabsichtigten Kirchenbau dem Belieben des Architekten überlassen oder der Entscheidung einer Kommission. Mit anderen Worten: sie war abhängig von individueller Willkür oder Stimmung, bisweilen sogar bloß dem zufälligen Können des Baumeisters, der sich, sei es im „Gotischen", sei es im „Romanischen", besser ausstudiert hatte. Oder aber sie wurde das Ergebnis gelehrter, etwa lokalhistorischer Erwägungen. Die Richtung des religiösen Lebens der Gemeinde, des Volkes hatte keinen Anteil daran; das Gefühlsmoment sprach höchstens als Geschmacksneigung mit.

So konnte zur Regierungszeit eines einzigen kunstliebenden Fürsten wie des Königs Ludwig I. von Bayern in München eine große altchristliche Basilika, die Bonifaziuskirche, — die Hofkirche im byzantinischen Charakter in der Art der Capella Palatina zu Palermo — die Ludwigskirche im italienisch-romanischen Stil, — die Mariahilfkirche indessen gotisch errichtet werden, während der königlichen Residenz gegenüber als ein weiteres Zeichen dieser Richtung eine Kopie der herrlichen Loggia dei Lanzi in Florenz als „Feldherrnhalle" entstand. Es waren sozusagen die Reiseerinnerungen, die der kunsthistorisch gebildete und Italien liebende Herrscher um sich herum in seiner Hauptstadt aufstellen ließ.

Erst in den allerletzten Jahren sind bekanntlich Stimmen laut geworden, welche gegen das Nachahmen früherer Stile sich wenden und neue, unserer Zeit eigene Formen auch beim Kirchenbau fordern. Wirklich hat man denn auch in diesem Sinne schon Versuche gemacht. Auf der großen Kunstausstellung zu Dresden des Jahres 1906 waren sogar ganze Kirchen- und Kapellen-Interieurs hergerichtet worden in durchaus neuer Formsprache des Architektonischen wie des Dekorativen. Dieselben sollten

als Anregungen, ja Vorbilder für einen Kirchenbaustil der Gegenwart und der Zukunft wirken und gelten. Über Wert oder Unzulänglichkeit dieser Versuche in künstlerischer Beziehung sei hier nicht geurteilt. Es werde nur die Befürchtung ausgesprochen, daß wir mit ihnen ebensowenig wie mit allen vorhergehenden „historischen" Gedanken des 19. Jahrhunderts zu einer allgemeingültigen religiösen Kunst kommen werden. Auf die Formen an sich, ob alt ob neu, kommt es ja erst in zweiter Linie an, die Hauptsache ist, daß sie wirklich ausdrucksheischenden Regungen der Gesamtheit entsprechen. Einem so guten Willen auch diese Versuche entsprungen sein mögen, wie alle die vorher besprochenen, — auch sie sind wieder bloß aus einem Kreise höher Kultivierter und an künstlerischer Kultur vom Standtpunkt ihrer Bildung aus Interessierter hervorgegangen. Was daraus entstehen kann, dürfte wiederum nur eine von jenen künstlich erzeugten Kunstrichtungen werden, die sich seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts so schnell abgelöst haben. Eben nur das eine hat diese moderne Strömung vor den früheren voraus: daß sie sich nicht auf ein unfreies Nachahmen einlassen will. Das andere aber hat sie mit ihnen durchaus gemeinsam: daß die Erfindung der Formen wieder nur persönlicher Willkür und Geschmacksrichtung und der Reflexion des Einzelnen überlassen bleibt. Das zeigt sich ja überhaupt nur allzu sehr bei sämtlichen Produktionen der sogenannten modernen Kunst. Man kann eigentlich nur von einer Reihe moderner Künstler und ihrer persönlichen Eigenart, nicht von einem allgemeinen neuen Stil sprechen. Mehr aber noch wie bei irgend einem andern Gebiet erweist sich die Forderung gewisser allgemeingültiger Stilgesetze bei der Kirchenarchitektur und überhaupt aller religiösen Kunst als berechtigt. Denn dem Begriff der Religion ist der der Gemeinsamkeit wesentlich verbunden.

Es könnte unserer Auffassung jemand entgegnen wollen, daß Kunst und Künstler immer auf den Höhen der Bildung ihrer Zeit sich bewegt haben. Das ist ohne Zweifel richtig. Indessen heißt das ja nicht, daß sie nicht eben doch gerade aus dem Volke geboren worden und aus dem Fühlen und dem angestammten Wesen desselben, aus dem gemeinsamen religiösen Bewußtsein der Zeit und der Gesamtheit der Gebildeten und der Ungebildeten wie aus Wurzeln ihre besten Kräfte gesogen hätten. Eine erneute religiöse Vertiefung des gesamten Volksbewußtseins in allen seinen Stufen würde erst die, von der Zukunft zu erhoffende Grundlage abgeben für eine neue religiöse Kunst, ja einen neuen allgemeinen Kunststil überhaupt. Bis dahin wird allen Versuchen jener Charakter des Halben und künstlich Gewollten anhaften, den wir bei den verschiedenen Kunstrichtungen seit 1800 zu charakterisieren versuchten.

Neuerdings fehlt es zwar nicht an Bestrebungen, die Kunst dem Volke wieder zu nähern und sie in eine innere Beziehung zu den, unsere

Tage bewegenden, wenn nicht religiösen, so doch ethischen Strömungen zu bringen. Auf dem Theater wie auf dem Gebiete der bildenden Kunst versuchte man in den letzten zwei Jahrzehnten mit Hilfe des sogenannten Realismus in der Darstellung Tendenzen dieser Art zur Aussprache zu bringen, welche in den sozialistischen Idealen zugleich den Weg zur Religion der Zukunft sehen wollten. Man könnte in diesen Versuchen die letzte Richtung vermeintlich religiöser Kunst erblicken, welche die „historische" abgelöst hatte. Unter den modernen Malern war es vor allem F. von Uhde, der als einer der Ersten und ohne Zweifel seinerseits aus einem gewissen idealistischen Grundzug heraus seine Vorwürfe aus dem Leben des Proletariats wählte und Christus selbst in armseliger moderner Umgebung und Gewandung vorstellte, wie er, der ewig Lebendige, als ein Tröster und Helfer unter den Bedrückten unserer Zeit wandelt. Indessen ist auch diese Kunst nicht in das Volk gedrungen. Sie ist wieder bloß eine Ausstellungskunst geblieben. Das Volk hat vorerst wichtigere Dinge im Sinne wie die Schaffung einer neuen Kunst, eines neuen Stils.

Was an künstlerischem Gefühl und seelischem Ausdrucksverlangen im 19. Jahrhundert vorhanden war, das hat, wie wir zu Beginn unserer Ausführungen erinnerten, in dichterischen und musikalischen Formen seinen Ausdruck gesucht und gefunden. Auf die Höhen klassischer Poesie und Musik führte die deutsche Kulturentwicklung seit der Reformation. In dem Gebiete der Malerei ist es nur ein Fach, in dem unser Jahrhundert Eigenartiges geleistet hat: die Landschaft.

Zu Beginn der Entwicklung dieser Landschaftskunst, in den ersten Jahren des Jahrhunderts schrieb ein junger deutscher Künstler, der Goethe zugetane Hamburger Philipp Otto Runge merkwürdige Betrachtungen nieder, die wir im Zusammenhang unserer Untersuchung nicht unerwähnt lassen dürfen. In seinen hinterlassenen Schriften und Briefen erweist sich dieser Maler als ein religiös tief veranlagter, gläubiger Mensch. Von mehreren ähnlichen Aussprüchen, die er zur Zeit des sich bemerkbar machenden „Nazarenertums" tat, seien folgende wiedergegeben: „Wie können wir nur denken, die alte Kunst wiederzuerlangen? Die Griechen haben die Schönheit der Formen und Gestalten auf's Höchste gebracht in der Zeit, da ihre Götter zu Grunde gingen; die neuern Römer (er meint die Italiener der Renaissance) brachten die historische Darstellung am weitesten, als die katholische Religion zu Grunde ging: bei uns geht wieder etwas zu Grunde; wir stehen am Rande aller Religionen, die aus der katholischen entsprangen." — „Sind wir jetzt wohl wieder daran, ein Zeitalter zu Grabe zu tragen?" „Sie greifen falsch wieder zur Historie und verwirren sich." Eine andere Möglichkeit indessen erkennend schreibt er: „Es drängt sich alles zur Landschaft, sucht etwas bestimmtes in dieser Unbestimmtheit und weiß nicht, wie es anzufangen?" „Ist denn in dieser neuen Kunst —

der Landschafterei, wenn man so will — nicht auch ein höchster Punkt zu erreichen, der vielleicht noch schöner wird wie die vorigen?" In oftmaligen Betrachtungen führt er dann weiterhin aus, wie in der künstlerischen Hingabe an die Natur auch ein Weg zum Göttlichen, zu Gott zu finden sei.

Wir aber vernehmen durch diese beachtenswerte Stimme, daß schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts tiefer Schauende sich des Mißverhältnisses bewußt worden sind, in welches religiöses Leben und Künstlerdrang geraten waren. Seltsam prophetisch müssen uns dabei diese Worte Runges klingen, da wir heute wissen, daß der künstlerische Gefühls- und Schaffensdrang im Verlaufe dieses Jahrhunderts in der Tat sich seinen reinsten Ausdruck in der Landschaftsmalerei geschaffen hat. Aus dem Geiste der Landschaftsmalerei heraus, unabhängig von allem Kirchlichen und Historisch-Überlieferten sind aber auch bezeichnender Weise diejenigen neuern Werke religiöser Malerei entstanden, die unserem modernen Empfinden am meisten zu sagen haben. Ich gedenke zum Schlusse der religiösen Kompositionen von Arnold Böcklin und Hans Thoma, der größten neueren deutschen Maler, bei welchen, wie in allen ihren figürlichen Bildern, die dargestellten göttlichen oder heiligen Personen in ihrem Wesen, Tun und Wirken als in einem innigen Zusammenhang mit der ganzen Natur geschildert worden, wie umgekehrt die landschaftliche Stimmung auf solchen Bildern den seelischen Erregungen entspricht. Bei diesen Meistern haben wir in der Tat seine neue Auffassung alter, ewig neuer religiöser Vorwürfe; hier haben wir Schöpfungen, welche unserem neueren religiösen wie künstlerischen Bewußtsein Genüge tun. Es ist, wie wenn das Gefühl von der Einheit alles Seins hier das Grundthema wäre. Von hier aus ließen sich vielleicht auch Schlüsse, oder wenigstens Hoffnungen gewinnen auf den Inhalt der religiösen und künstlerischen Kultur der Zukunft, welche von weiten Kreisen der Gegenwart ersehnt wird, und in der schlichtes, Allen verständliches, rein menschliches und natürliches Empfinden Hand in Hand gehen soll mit den uralten Weisheiten unvergänglichen Christentums, zugleich aber auch mit den geistigen Erkenntnissen neuerer Naturwissenschaften und den philosophischen Klarheiten, die uns Kant und Schopenhauer gebracht haben.

Berichte.

Religionsphilosophie im heutigen England.

Von **Carl Brinkmann.**

Die wissenschaftliche Grundlegung praktischer Lebensinhalte ringt mit einem uralten Problem der Form. Die Wissenschaft als solche ist selbst-

genugsam. Die neuere Geschichtsforschung hat uns immer vertrauter gemacht mit dem Bilde abgeschlossener Betriebe menschlichen Erkennens inmitten ahnungsloser und verständnisbarer Zeitalter. Aber für den Menschen ist der Primat des Praktischen ewig. Die Berechtigung unseres Lebens liegt in der Tat. Erweist nicht die Vernunft in ihrer größten Entfernung von dieser Wahrheit, in Gedanken wie dem „beschaulichen" Leben der griechischen Philosophen, noch und erst recht jene männliche Sehnsucht nach der Handlung als letztem Zweck und oberster Vollendung der Erkenntnis? Und damit ist der Schritt hinaus getan: Da das Bekannte zum Bekenntnis wird, wandelt die Notwendigkeit des praktischen Triebes es weiter zur Lehre, Wirkung ins Weite nur sichert unserem Streben Bedeutung und Dauer im Zusammenhange der Weltereignisse. Die Kunst mag diese Verbindlichkeit leugnen, sie langt in jedem Augenblicke neu Ewigkeit, Sinn, alles Höchste herab aus der Welt ihrer Ahnung; die Wissenschaft klärt uns das Geschehen im Endlichen, Begreiflichen, wo nichts vom andern unabhängig bleibt und eigenste Selbständigkeit nur in vollkommenster Verknüpfung wirklich wird. Wie sollte sie den Einfluß auf ein Leben verlernen, das sie nie aus dem Auge verliert, von dem sie selber ein Teil ist? Daneben aber stehen die Forderungen und Voraussetzungen aller Wissenschaft an sich, nicht schon gegeben mit der Selbstverständlichkeit des Lebens, ja im Kampfe gegen seine naive Anmaßung ursprünglich durchgesetzt und behauptet. Dieser Krieg ist in unserer Zeit erst teilweise friedlich geendigt. Wo die praktischen Interessen sich gewöhnt haben von der Anregung durch Theorie den wahren Fortschritt zu erwarten, bei der Umsetzung der Naturwissenschaften in die stets entwicklungsfähige Technik, ist an die Stelle des Streites schon längst die fruchtbarste Brüderlichkeit getreten. Aber auf weiten Gebieten der Geistestätigkeit sieht es aus als sei diese Lösung heute nicht ein unerreichtes, wenn auch erreichbares Ideal, sondern ein veraltetes Ziel. Überall da, wo nur der höchste Standpunkt einer allgemeinen Übersicht über die menschliche Vernunft den streitigen Werten ihre Stelle zuweisen kann, trennen sich vielfach bewußt und gewaltsam Leben und Wissenschaft. Und obwohl es unvermeidlich sein wird, daß je nach der Gelegenheit geschichtlicher Zustände der eine oder der andere Teil darunter leide, scheint sich seiner Unabhängigkeit zu getrösten und zu rühmen, wem immer die Weltgeschicke augenblickliche Kraft des Bestehens verliehen haben. Zwar alles regste Schaffen ist nicht freier als je von der Blässe des theoretischen Gedankens. Doch so lange ihr Zusammenhang nicht die Notwendigkeit letzter Gewißheit hat, muß ihr Gleichgewicht zufällig bleiben.

Deutsche Kultur mit ihrer späten Entstehung eines durchaus öffentlichen Lebens hat den Schwerpunkt auf lange hinaus in die Interessen der Wissenschaft verlegt. In dem angelsächsischen Zweige der germanischen Völker hat eine entgegengesetzte Entwickelung schon früh zu entgegengesetzten Ergebnissen geführt. Das sollte der Deutsche bei der Beurteilung englischen Geisteslebens nie vergessen. Wie unsystematisch sich deutsches Denken im Gegensatz gerade zu englischen und französischen Schablonen oft

bewegen mag, der Grund ist doch nur eben das tiefgepflanzte Bedürfnis des wahren Systems, das bis zur Befriedigung die unechten Ersatzmittel verschmäht und lieber das Leben warten läßt. Den Engländer kennzeichnet wie nichts anderes, daß ihm diese Allherrschaft der Theorie fremd ist. Er ist der geborene Politiker und Pädagoge. Als Erbe einer gewaltigen geistigen Hinterlassenschaft fühlt er sich stark genug und verpflichtet die Dienste der Zeit jeden Augenblick ohne viel Besinnen zu versehen. Sein Widerstreben gegen die „französische" Willkürlichkeit des Geschichtemachens in Staat und Gesellschaft entspringt zuletzt aus dem furchtsamen Vorgefühl der Notwendigkeit, dann älteste Fundamente zu verändern und schwierigste Neubauten zu errichten. In aller wissenschaftlichen Grundlegung praktischer Lebensinhalte werden ihm die Rücksichten der Tiefe von denen der Breite überwogen.

Die wissenschaftliche Begründung des religiösen Lebens ist von Seiten seiner berufsmäßigen Vertreter zu lange als bloße Apologetik behandelt worden, als daß die Verwechselung dieser beiden Aufgaben verwunderlich wäre. Man verteidigte den heiligen Boden gegen die Angreifer als ein ihnen verschlossenes Geheimnis, und selbst wenn man zum Kampfe auf den gemeinsamen Grund der Menschlichkeit herauskam, blieb das Verfahren doch ein Kampf nach außen, eine lästige Unterbrechung der eignen Sicherheit und Ruhe. Erst eine wissenschaftlich geläuterte Philosophie der Religion umfaßt gleich aller Wissenschaft die ganze Menschheit wie einen Menschen und ergreift doch wieder nur in dem engen Kreis des Ich die ganze Menschheit. Die der Apologetik entwachsene Religionsphilosophie nimmt ihren Ausgang von dem „Kriege im eigenen Herzen und Hirn", der Gläubige bedarf ihrer wie der Ungläubige, ja sie wendet sich hauptsächlich an ihn und hat vielleicht nur für ihn eigentlich lebendiges Interesse. Gewiß wird religiöse Stimmung wie die sittliche und die künstlerische fort und fort dem Gefühl unmittelbar entströmen. Aber der denkende Mensch als solcher sieht sich vom ersten Erwachen seiner willkürlichen Geistestätigkeit mit unerbittlichem Drange fortgetrieben zu theoretischer Verankerung seiner Besitztümer. So wenig sich heute die Dogmen einer veralteten Ethik und Ästhetik gerade unter den reinsten Charakteren, den „künstlerischsten Naturen" Anhänger erhalten können, so wenig kann eigentümlichste Religiosität länger der wissenschaftlichen Reinigung und Orientierung entraten, durch die sie mit allen übrigen Lebensäußerungen erst in die bewußte Verbindung der selbständigen Vernunfteinheit tritt.

Religiosität ist unter unseren handelnden Vermögen dasjenige, was zwischen der rein praktischen Weltansicht der Ethik und der rein idealen der Ästhetik mitten inne steht, an beiden teil hat und beide vereinigt. Und neben jenen beiden Vermögen der Persönlichkeit wird sie zum eigentlich sozialen Vermögen. Von der Gesellschaft oder Menschheit im höheren, über Geschichte und Politik hinausgehenden Sinn haben wir weder sittlich noch ästhetisch einen Begriff; erst der religiöse Gedanke schafft unter Gottes unbegreiflicher Herrschaft das Reich der Geister. Diese schon mit den ersten geselligen Bildungen unzertrennlich verknüpfte Idee erklärt die ur-

alte Wechselwirkung zwischen Gemeinschaftsleben und Gemeindeleben, zwischen den sozialen und den religiösen Instinkten. Deshalb ist England, das Land der Gesellschaftsallmacht, mit historischer Notwendigkeit ein durchaus religiöses Land immer gewesen. Und es ist unendlich bezeichnend, daß seit dem Beginn modernen Denkens mit der neueren Naturwissenschaft gerade an der Stätte ihres Ursprungs, im Volke Bacons und Newtons, doch weitaus der größte Teil nationaler Geistesarbeit der praktischen Philosophie und besonders der Religionsphilosophie gewidmet worden ist. David Hume wurde mit seinem Wunderzweifel geradezu der Begründer der modernen Religionskritik. Seit seinen Werken ist diese Wissenschaft in England nicht verfallen: Namentlich die schottischen Empiristen des Kantischen Zeitalters um Reid sind wenigstens durch die Kühnheit ihrer Methode auch heutigen Unternehmungen aufgefallen. Was so vielem Eifer die weltgeschichtliche Bedeutung vorenthielt, war das echt englische Überwiegen der praktischen und populären Rücksichten in diesen Forschungen, ihre mannigfache Verflechtung mit kirchenpolitischen Bewegungen. Ist die moderne englische Religionsphilosophie über diesen Zustand hinausgekommen?

Vor vier Jahren fing in London das Hibbert-Journal an zu erscheinen. Es bildet seinem Plane nach ein genaues Gegenstück zu der vorliegenden Zeitschrift: Weitherzig und unparteilich sollte der heutigen Religionswissenschaft ein besonderer Übungsplatz eröffnet werden. Sein Inhalt ist recht geeignet über das religiöse Denken im heutigen England und teilweise in Amerika wertvolle Aufklärungen zu geben. In den Reihen der Mitarbeiter stehen die Naturforscher und Historiker neben den Theologen und Philosophen; wie die ewigen Fragen der Religion im Allgemeinen, so finden die geschichtlichen Probleme der dogmatischen Religionen, Christentum, Judentum, Buddhismus ihre Behandlung. Was alles aus dem engen Kreis vorgefaßter Meinungen hinaus zu dem Ziel aller Wissenschaften, zur Selbstverständigung und dadurch zur Verständigung mit der Menschheit hinstrebt, will hier zu gemeinsamer Arbeit sich verbinden.

Man sehe, wie die eine Grundbedingung wirksamer Religionsphilosophie, die Sicherheit eines heischenden religiösen Interesses ringsherum, auf solcher Bühne erfüllt scheint. Im Januar 1904 wandte sich der Herausgeber des Hibbert-Journal, L. P. Jacks, an einige seiner bedeutendsten Mitarbeiter mit der Umfrage, was ihre Ansicht über die „augenblickliche Gleichgültigkeit von Laien gegen Religion" sei. Drei der hervorragendsten englischen Philosophen, Sir Oliver Lodge, Sir Edward Russell und J. H. Muirhead haben in längeren Schreiben geantwortet. Ihr Ergebnis ist im Wesentlichen ganz dasselbe. Während Russell sich lange dabei aufhält, für die Abnahme der Kirchlichkeit im neunzehnten Jahrhundert historische Ursachen aufzustellen, während Muirhead dazu fortschreitet, ganz im Sinne gewisser deutscher Tendenzen von einem vergeistigteren und verschönerten Gottesdienst eine größere Anziehung auf die Gebildeten zu erwarten, kommt beider Überzeugung vom eigentlich religiösen Leben in England doch auf das hinaus, was der bekannte Birminghamer Naturforscher Lodge mit den Worten ausdrückt: „Man ist in unserem Lande gegen

diese Fragen nicht gleichgültig, denn man scheint immer gern über sie zu lesen oder zu streiten. Und wenn sich dies mehr auf die gebildeten Stände bezieht, so kann von den Massen behauptet werden, daß ihre ewige Erregung um den Religionsunterricht kleiner Kinder, mag sie auch Klarheit vermissen lassen, doch alles eher als Gleichgültigkeit bezeugt". So ist es in der Tat. Wenn echte Religionsphilosophie ihre beste Kraft aus dem Bedürfnis der Gläubigen, nicht der Ungläubigen zieht, so ist ihr von dieser Seite in England der Boden besser bereitet als in Deutschland. Nur absichtliche Verblendung kann sich darüber täuschen, daß die Weltanschauung des deutschen Proletariats im weitesten Sinne heute der Materialismus ist. Im englischen Volke hat jenes Schwergewicht der „öffentlichen Meinung", das im Exempel der Kultur den bewegenden Kräften als bewegte Masse gegenübersteht, noch nicht so „klar" und entschieden auf die eine Seite der alten Weltfrage ausgeschlagen. Nicht daß die Kirchen, wie gewöhnlich angenommen wird, ihre Gemeinden mehr als bei uns in den Banden einer ursprünglichen Gläubigkeit zu halten vermöchten. Aber der Glaube als Religiosität überhaupt ist allerdings für den Engländer eine vornehmste Lebensmacht bis auf einen dem Durchschnittsdeutschen unverständlichen Grad. Die Gährung des Gedankens hat auch drüben in allen ihr zugänglichen Schichten allenthalben begonnen. Aber bis jetzt ist dem Vorgange noch nicht die vorschnelle Lösung bereitet, die auf lange Zeit unser Verhängnis geworden ist. Dort ist alles in der Schwebe. Für die Denker und Führer wahrlich eine neidenswerte Lage, höchste Anstrengungen herausfordernd!

In seiner Antwort auf Jacks' Frage bezeichnet Muirhead als die beiden Grundübel der englischen Religionstheorie im neunzehnten Jahrhundert den kirchlichen Sazerdotalismus und den philosophischen Rationalismus. Unter dem letzten versteht er anscheinend zunächst die allgemeineuropäische Entwicklung einer Ablehnung übersinnlicher Erkenntnis seit der Ausbildung der modernen Naturwissenschaft, dann im Besonderen die Schädigung des Offenbarungsbegriffs seit dem Anfange kritischer Philosophie. Sehr bezeichnend ist Muirheads Wahl eines Vertreters für diese Geistesrichtung. An der Stelle von Philosophen oder Theologen steht ein Dichter, Matthew Arnold. Das liegt nicht an der Einseitigkeit des Beobachters. Er konnte keinen besseren Typus finden. Arnolds Buch „Litterature and dogma" in den siebziger Jahren war die Auseinandersetzung der literarisch Gebildeten in England mit der „rationalistischen" Religionskritik, geschickt, immerhin freimütig, aber natürlich ohne philosophische Tiefe. Es enthält, was in den entsprechenden Kreisen etwa auch in Deutschland als die landläufige Meinung von Religion und kirchlicher Symbolik gelten dürfte. Der wechselnde Ausdruck des Glaubens im Dogma wird überall da stören, wo seine Anmaßung mit der Wissenschaft auf ihrem Gebiete streiten will; als Ergebnis der Geschichte recht verstanden gehorcht er vor allem den Gesetzen der Ästhetik; die unter ihm ewig beständigen idealen Wahrheiten sind dem empfindenden Menschen in Liebe und Sittlichkeit unmittelbar gewiß. Arnolds Beweisführung kann wie eine

jede verwandte ihren Zweck nicht verfehlen: Sie überzeugt die Leser, an die sie sich wendet. Aber außerhalb, über sowohl als unter dieser Schicht verliert sie doch wohl ihre Kraft ad hominem. Wo die wohlgeordnete Reihe „idealistischer" Gefühle und Bedürfnisse entweder noch nicht aufgewiesen oder mit einer philosophischen Wahrheitsbegründung nicht mehr verwechselt werden kann, lasten die Urrätsel der Gotteseristenz, der Theodicee auf den Gemütern wie am ersten Tag. Sogar von den präsumptiven Nachbetern Arnolds scheinen manche in der alten Aufklärung doch wieder Schwierigkeiten gefunden zu haben. Die geistigen Anforderungen sind am Ende gewachsen. Das Bild der populären Religionsphilosophie hat sich etwas verschoben. Die Ansprüche der naturwissenschaftlichen Weltanschauung haben sich mehr und mehr durchgesetzt, auch wo sie nicht durch Beruf oder Beschäftigung nahe gelegt sind. Bis zu scharfen schlagenden Problemstellungen ist auch der „gesunde Menschenverstand" nunmehr vorgedrungen. Das zeigen wiederum in musterhafter Art die religionsphilosophischen Untersuchungen des früheren Ministerpräsidenten Arthur J. Balfour. Sein Werk „The foundations of belief" ist eines der gemeinverständlichen philosophischen Bücher, aus dessen hoher Durchschnittstüchtigkeit die Grundrichtungen englischen Wesens und Denkens mit überraschender Deutlichkeit hervorleuchten. Mit erstaunlichem Scharfblick legt Balfour sofort den Finger auf die Stelle, an der die idealistische Philosophie in ihrer englischen Gestaltung durch Green und neuerdings durch Bradley, das Verlangen nach Schlichtung ihres eignen Zwiespalts enttäuscht hat. Die Unterscheidung zwischen einer Erscheinungsweise und einem Wesen der Dinge hat notwendig mehr Beunruhigendes als Hilfreiches, solange nicht die Vereinigung zweier entsprechender Erkenntnisarten in dem Gegenstande des Kritizismus, der menschlichen Vernunft, als möglich dargetan ist. Oder wie Balfour es zuspitzt: Es ist nicht gelungen, aus der Einheit der Erkenntnis Grundsätze zu entwickeln, die unsere tatsächlich entgegengesetzten Beurteilungen der Welt im Zusammenhange zu rechtfertigen vermöchten. Die Herausarbeitung des Widerspruchs zwischen der naturgesetzlich mechanischen und jeder sittlichen, künstlerischen, religiösen Weltansicht ist denn auch die Stärke von Balfours Gedankengang. Diese Ausführungen könnte mancher „Monist" materialistischer oder pantheistischer Färbung mit Nutzen lesen. Mit dem Anfang des Versuchs eigner philosophischer Konstruktion gewinnt aber leider in dem Laien und Staatsmann wenig überdachtes Vorurteil verschiedenster Gattung die Oberhand. Es ist, als wenn die Tradition der englischen Gesellschaft einen klassischen Spruch fällte. In der Erkenntnisantithese des Rationalen und Irrationalen wird nach altem sophistischem Vorgange alles Empfangene allem Hervorgebrachten, der Masse aufgenommenen Empfindungsmaterials das Ganze seiner willkürlichen Bearbeitung durch den Menschen gegenübergestellt; dann ist es ein Leichtes, was im Reiche des Denkens nicht begründet werden kann, durch Berufung ans Irrationale zu retten; wofür sich ein νόμος nicht entdecken läßt, das ist φύσει und als solches hinzunehmen. Das einstige Werkzeug des Umsturzes wird zum Quell gefälschter Besitzansprüche. Die Naturwissenschaft mag ihre

Ableitungen, ihre Induktionen gegen den Zweifel sichern, die Daten der Sinne müssen für sie letzte Instanzen sein; so tue Religion, Moral, Kunst desgleichen, ihre Ausgangsüberzeugungen sind ebensowenig weiter zu rechtfertigen, sie werden uns angeboren, ermöglichen uns Wirksamkeit und Verständigung, sind uns gleich den ursprünglichsten Lebensregungen unentbehrlich und wertvoll. So wird von dem englischen Philister „das Unerforschliche gläubig verehrt."

Der deutsche Materialismus zeigt die unheilvolle Wichtigkeit der philosophischen Überzeugung unter den Arbeitern der Naturwissenschaft. Von ihrer Seite kommt der immer erneute Angriff auf die idealistischen Fremdkörper im mechanischen Weltbilde. Bieten sie nun mit der Zerstörung zugleich den Aufbau, übernehmen sie jenseits von der Wahrung ihrer Rechte die Pflichten systematischer Philosophie, so begleitet sie das Ansehn ihrer Methode allemal ein gutes Stück Weges über ihr Eigengebiet hinaus. So hat selbst die wesentlich verneinende Stellungnahme des Naturforschers T. H. Huxley zur Religion als Kantisches Kathartikon englischen Denkens eine große Aufgabe erfüllt. Der „Agnostizismus" ist nichts anderes als die mit erfrischender Geradheit gezogene Schlußfolgerung: Die Weltanschauung der Naturwissenschaft ist in sich geschlossen, aus ihr sind die Ideen verbannt, also gibt es von ihnen keine der Naturwissenschaft gleich geordnete Erkenntnis. Huxleys Beweisführung ist im Einzelnen nicht unanfechtbar. Im Streite mit dem späteren Erzbischof von Canterbury Wace schrieb er 1889 „Sience and christian tradition" (Collected Essays V London 1894 p. 247): „Agnostizismus ist nicht ein Bekenntnis, sondern eine Methode, deren Wesen die strenge Anwendung eines einzigen Grundsatzes ist . . . In Dingen des Intellekts behaupte man nicht, daß Schlüsse gewiß sind, die man nicht demonstriert hat oder demonstrieren kann." Aber so leicht dies den Worten nach mißzuverstehen ist, so klar ist doch der richtige Sinn: Auch den obersten Prinzipien der Vernunfterkenntnis gibt erst ihr Anschluß an die Anschaulichkeit der Erfahrung und ihrer Formen den Charakter der wissensmäßigen Gewißheit; ihr reiner Gebrauch als Ideen hat mit Erfahrung keine Verbindung mehr und entzieht sich deshalb dem Bereiche der Wissenschaft. Den Naturforscher Huxley ehrt seine Zurückhaltung. Wenn es aber an sich etwas Unnatürliches hat, daß der Mensch auf die Begründung bedeutendster Geistestätigkeiten verzichtet, so hat seit Huxleys Tagen die moderne Kultur gerade diese derart in den Vordergrund gerückt, dabei die praktische Einheit des geistigen Menschen in einem Maße betont, daß sogar dem Naturwissenschaftler eine agnostische Haltung immer schwerer fällt. Zwar unter den Handlangern hat sich nicht viel geändert. Was Lodge als Gesichtskreis eines Durchschnittsmitgliedes der Royal Society beschreibt, ist noch immer jener naive Materialismus, der in seiner Denkfaulheit von aller Entwicklung unerschüttert bleibt. Huxley hatte ihn negativ überwunden.

Das moderne Streben drängt dazu, eine neue Stufe zu erobern, alles Menschliche zu erforschen, vielleicht, wenn die dunklen Dinge nicht gewußt werden können, doch von ihnen zu wissen. Nun gibt es

eine Form der Natur, auf die ſich transzendentale Behauptungen immer mit einem ſcheinbaren Recht zurückziehen dürfen. Was in der Welt der äußeren Sinne den Geſetzen alles Geſchehens zuwiderliefe, das wird doch zweifellos innerlich erlebt, im Pſychiſchen ſcheint auch der aufgeklärte Menſch dem Wunder noch täglich gegenüberzuſtehn. Die Erkenntnis liegt hier viel ferner, daß von einer notwendigen und undurchbrechbaren Ordnung nicht loszukommen iſt, ſobald in den Wirrwarr der Empfindungen die Vernunft die erſten auffaſſenden Grundbegriffe hineinträgt. In der irrigen Vorausſetzung, daß unſere Erkenntnis durchaus gleichartig ſein müſſe, werden dann Warnungen wie die Huxleys vergeſſen und wird die Vereinigung der Erkenntniſſe in einer Vernunft zur Gewähr dafür genommen, daß ſich die entgegengeſetzten Prinzipien endlicher Geſetzlichkeit und unendlicher Freiheit in eine Wiſſenſchaft müßten begreifen laſſen. Die neuere Aufzeigung der ſchwierigſten pſychologiſchen und ſpiritiſtiſchen Probleme legt es ſchließlich vollends nahe, im Reiche des Geiſtes das Geiſterreich zu wähnen und dort mit den transzendentalſten Unbegreiflichkeiten die empiriſche Berührung zu ſuchen. Eine geſchichtliche Merkwürdigkeit erſten Ranges bleibt es doch, daß dieſem phantaſtiſchen Monismus im Rückſchritt hinter Huxley letzthin unter den engliſchen Naturforſchern ein beſter zum Anwalt aufgetreten iſt. Gleich die beiden erſten Hefte des Hibbert Journal brachten Sir Oliver Lodges aufſehenerregende Abhandlungen „The outstanding controversy between science and faith“ und „The reconciliation between science and faith.“ In großartigen Zügen iſt da das Gemälde der einheitlichen wahren Welt im Lichte der Naturwiſſenſchaft entworfen. Philoſophie ſteht in einer Reihe mit Kunſt und kann eine Verſöhnung des naiven Dualismus höchſtens „in excelsis“ durchführen. Erſt die Wiſſenſchaft deckt nach und nach der Erfahrung unter allen Widerſprüchen den ewigen Zuſammenhang des All auf. Sie hört die Harmonie der Sphären. Es verſteht ſich, daß die Ausführung des Gedankens zunächſt pantheiſtiſch iſt: Gott iſt in der Natur gegenwärtig, gerade ihre Geſetze und nur ſie ſind ſeine Offenbarung. Die Merkmale ſinnlicher Beſchränkung, Unvollendbarkeit und Stetigkeit, ſind Lodge „ein kindiſcher Begriff“. Leicht faßt er im Endlichen das Unendliche. Wie Conan Doyle in „A study in scarlet“ von den Eigenſchaften des Waſſertropfens auf die des Niagara ſchließen läßt, ſo führt von der wiſſenſchaftlich ergründbaren Perſönlichkeit des Menſchen zur Idee Gottes „eine berechtigte Deduktion, wenn ſie in enger Übereinſtimmung mit den Methoden der Naturwiſſenſchaft angemeſſen ausgeführt wird.“ Wie naturwiſſenſchaftlich Qualitätsveränderung durch Quantitätsveränderung möglich iſt, ſo braucht dieſe Deduktion vom Menſchen darum doch nicht anthropomorphiſtiſch zu ſein. Mit vollem Bewußtſein wird die Naturwiſſenſchaft der Zukunft ihre erweiterte Aufgabe erfaſſen. Vor allem wird ſie ſich den bisher vernachläſſigten Zweckbegriff zum Leitſtern machen; die Ausbildung des Darwinismus wird dazu den Weg weiſen: „Glaubt jemand, daß die Geſchicklichkeit des Bibers, der Inſtinkt der Biene, das Genie eines Menſchen durch Zufall entſtanden iſt und daß ihr Daſein durch Weitergeben und

Überleben zu erklären ist?" Und immer sicherer wird der Übergang in die Gegenden des höchsten Geistes, die bislang die Wissenschaft sich zu betreten scheute. Sittlichen und ästhetischen Werten wird ihr Platz in der Entwicklung des Weltganzen bestimmt, aus deren letztem Ziele die Erscheinung großer Männer erklärt werden. Und wenn diese Träumereien versteht, wer die neuerliche Verbreitung Hegelscher Philosophie in England kennt, so ist die kosmische Ausmalung von Lodges Universum Fechnerscher Färbung. Wie der Mensch „Gottes Diener" ist, so erfüllt überhaupt in Abstufungen, Ausstrahlungen, Teilungen des höchsten Allgeistes seelisches Leben die physische Natur in durchgehender Entsprechung. Das Werkzeug der Wissenschaft, das Experiment wird dies lebendige Ganze in immer neuen Entdeckungen bloßlegen. Aber schon heute bezeichnet Lodge das endliche Ergebnis mit dem vielangeführten Schlagwort: „Das Reich der Religion und das Reich einer vollkommenen Naturwissenschaft ist eins." Auch dieser Monismus ist in seiner unbedenklichen Entschiedenheit und Rundheit großer Massenwirkungen gewiß fähig. Freilich würde er ziemlich hochgespannte idealistische Stimmungen dazu voraussetzen müssen. Aber England ist das Land des breiten Idealismus. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Lodge ein englischer Häckel wird.

Der Ausgang aber wird wie bei uns zum großen Teile davon abhängen, was die Theologen selbst zur wissenschaftlichen Grundlegung der Religion beitragen können. Religion und Kultus sind nun einmal nicht bloß äußerlich verbunden; gesellige Betätigung des Glaubens wird dem Menschen so wenig verschwinden wie der Glaube selbst. Wohl aber unterstützt Gleichgültigkeit oder Widerwille gegen die geschichtlichen Formen der Religiosität und ihre Vertreter aufs Wirksamste anderwärts verursachte Öden religiöser Stumpfheit im Völkerleben. Was haben im noch unentschiedenen Streit um den Idealismus den Engländern ihre herrschenden christlichen Kultusgemeinschaften zu sagen? Kirchenpolitisch bedeutete der Anfang des neunzehnten Jahrhunderts einen großen Aufschwung für sie. Gleichsam im Rückschlage gegen die beginnende Zertrümmerung der Staatskirche als solcher brachte die Oxforder oder Traktarianische Bewegung eine fast mittelalterlich glänzende und strenge Vorherrschaft des kirchlichen und priesterlichen Elements in der Hochkirche. Die äußerste Folgerung aus diesem „Sazerdotalismus" zog Newman, einer der Führer der Bewegung, in seinem berühmten Übertritt zum römischen Katholizismus. Er bildete zugleich die Grundzüge des eigentümlichen Philosophems aus, das noch heut die besten religionstheoretischen Arbeiten englischer Theologen zu bestimmen scheint. Eine gesunde und starke Seite ist sein kräftiger Anhalt an der kritischen Psychologie als notwendiger erkenntnistheoretischer Orientierung aller Philosophie. Der Zugang zur transzendentalen Erkenntnis bleibt dann freilich empirisch. Man kann wie neuerdings der Amerikaner James erst durch gehäufte Beobachtungen zur Theorie fortschreiten wollen. Aber Lodges Fehler braucht deshalb nicht mitgemacht zu werden. Schon Newman hat ihn vermieden. Nicht weil religiöse Erfahrung mit wissenschaftlicher auf einer Stufe steht, sondern umgekehrt weil ihre Gewißheit bei gleichem

Grade doch von so weltweit verschiedener Art ist, entschließt sich der Kardinal in seiner „Grammar of assent", alles zu glauben, weil er etwas stets glauben muß, die Wahrheit gänzlich beiseite zu werfen, die er in den höchsten Reflexionen verneinen muß. Man bemerkt gleich, eine wie schiefe Ebene damit betreten wird. Wie Lodge auf die Wissenschaftlichkeit, so beruft sich Newman auf die Außerwissenschaftlichkeit des religiösen Erlebnisses, um die höhere Wahrheit einer Erkenntnis aus Ideen darzutun. Der eine weiß, der andere glaubt mehr als dem Menschen gegeben ist.

Doch überragt der Theolog durch seine kritische Einsicht in die negative Entgegensetzung des Glaubens gegen das Wissen und geht von den bloßen Ideen der Vollendung zum positiven Dogma eigentlich ganz aus praktischem Grunde fort, sodaß der wissenschaftliche Streit um die Gültigkeit von Erkenntnissen ihn hier nicht mehr berührt. Sofern die theologische Religionsphilosophie der Engländer seit Newman sich wieder auf den Plan dieses Streits begeben hat, hat die Folge ihrer Tiefe- und Höhepunkte der Entfernung von oder der Annäherung an jenes Philosophem von Glauben und Wissen entsprochen. Charakteristisch ist, daß aus solcher Grundlage noch niemals die große Abrechnung mit dem Dogma hervorgewachsen ist, die in Deutschland schon von viel geringerer philosophischer Aufklärung früh herbeigeführt wurde. Der Oxforder Professor Sanday hat insoweit Recht, im Januarhefte 1906 des „Journal of theological studies" einen durchgehenden Konservatismus in den Forschungen seiner Überzeugungsgenossen festzustellen. Er bespricht im Zusammenhange die Äußerungen eines Theologenkreises, der, durch akademische Studien zuerst verbunden, nach und nach mit immer größerem Beifall die religionsphilosophischen Meinungen der Hochkirche zur wissenschaftlichen Diskussion gestellt hat. Von den neueren Veröffentlichungen dieser Männer sind die Oxforder Bamptonvorlesungen ihres Mittelpunktes, des Landpfarres J. R. Illingworth, über „Personality human and divine" 1894 wohl die bedeutendste Erscheinung. Es wird hier im Anschluß an neuere deutsche Philosophie, namentlich Lotze, der Versuch gemacht, im Persönlichkeitsbegriffe die Gesamtheit idealer Erkenntnisse gleichsam wie in einem Brennpunkte zu erfassen. Aber da von Anfang an die Doppeldeutigkeit das Ich als empirischen Substrats und als idealer Projektion unbeachtet bleibt, so schwankt die Darstellung zwischen der Rechtswahrung des Glaubens und der Anmaßung des Wissens fortwährend peinlich hin und her. Alle die durch Kants Paralogismen-Kritik erledigten Trugschlüsse vom Endlichen ins Ewige müssen hier wieder begangen werden. Die notwendige Einheitsform der Auffassung psychischer Tätigkeiten wird ohne weiteres zur schlechthin beharrlichen Seelensubstanz, die psychologische Freiheit der naturgesetzlichen Wollungen sofort zur transzendentalen Freiheit des sittlichen Willens. Und natürlich geht dann der rechte Eindruck verloren, wo sich von künstlerischer Ahnung oder sittlicher Gewißheit der wahre Weg zum Übersinnlichen auftut.

Philosophisch höher steht doch wohl die neueste Zusammenfassung hochkirchlicher Religionskritik in den „Cambridge theological essays" 1905, der letzten in einer Reihe immer interessanterer Aufsatzsammlungen

dieser Richtung. Was darin über „The being of God in the light of physical science and philosophy“ von F. R. Tennant und A. Caldecott geschrieben wurde, gehört zum Verständigsten in der ganzen verwandten Literatur des modernen England. Von der gemeinsamen Basis psychologischer Erfahrung ausgehend, folgen beide vielleicht allzu stark der heutigen Neigung, nach der angeblich durchaus intellektualistischen Philosophie des Kritizismus die Dämmerung einer allumfassenden ethisierten und ästhetisierten Weltweisheit zu verkündigen. Diese Prophezeiung vergißt, daß die unveränderliche Aufgabe der Philosophie eine Formenlehre der menschlichen Vernunft ist, daß sie die Bedingungen der einzelnen Vernunfttätigkeiten je nach ihrer Verwickeltheit mehr oder minder mühsam untersucht, daß sie aber ihre stoffliche Durcharbeitung allenthalben den materialen Wissenschaften überläßt. Die folgerechte Durchführung psychologischer Vernunftkritik hat bereits vor bald hundert Jahren Kants großen Schüler Jakob Friedrich Fries zur Lösung des Problems von Wissen und Glauben geführt. Eine Rückkehr zu seiner methodischen Strenge könnte das moderne Denken weiter bringen als alle praktischen Phantasien der Universalphilosophen. Wegen Mangels an methodischem Zurückgehn auf Prinzipien sind Caldecott und Tennant immer in Gefahr, mit Lodge aus dem Bewußtwerden von Wissen und Glauben in derselben inneren Erfahrung auf die Gleichartigkeit dieser Erkenntnisse und auf ihre Vereinigung in einer Weltanschauung zu schließen. So glaubt Caldecott, übrigens wie Illingworth nach Lotze, für die empirisch-historische Möglichkeit von geistiger Gemeinschaft schon einen transzendentalen Urgrund voraussetzen zu müssen. Und Tennant schiebt nur zu gerne dem Begriff der Erfahrung als ungesichteten Tatsachenmaterials jenen andern unter, bei welchem wir ein unter bestimmten Prinzipien objektiver Gültigkeit gesichertes System von Wahrheiten denken. So kann er zwischen den notwendigen religiösen und ästhetischen Ideen von Weltzwecken und einer vorkritischen Physikotheologie keine scharfe Grenze ziehen und erneuert sogar den Danaidenversuch der Theodizee, indem er das Böse in unklarer Gedankenvermischung mit dem physischen Übel als eine Art von unumgänglichem Nebenprodukt der göttlichen Weltordnung erklärt. Doch kann bei einigermaßen günstiger Deutung als eine gute Lösung seiner Aufgabe bezeichnet werden, was er als Summe seiner Ausführungen hinstellt: „Naturwissenschaft besitzt kein Glaubensbekenntnis. Sie ist gleichgültig gegen den Theismus, doch nicht atheistisch. Hingegen wirft sie unvermeidlich eine Anzahl Fragen auf, die sie eingestandenermaßen nicht beantworten kann, aber die sie mit Rücksicht auf sich selbst unbeantwortet lassen darf. Nehmen wir die Fragen der endgültigen Realität, des Ursprungs und der Ordnung der physischen Welt auf, so finden wir, daß die theistische Ansicht mit den Ergebnissen der Wissenschaft nicht nur verträglich ist, sondern durchaus von ihnen an die Hand gegeben wird.“ Und noch befriedigender, viel zurückhaltender erscheint eine ähnliche Aufrechnung Caldecotts: „Die Reihe von Ideen, die wir aus Bequemlichkeitsrücksichten die Formen des Unendlichen nennen mögen, wendet der Mensch weder auf sich selbst noch auf seinesgleichen an;

und doch iſt die Ideenreihe da, notwendig zur vollendeten Ordnung ſeiner Gedanken, ſeiner Erfahrung. Welche andere Möglichkeit bleibt ihm deshalb, als ſich ſelbſt zuſammen mit dieſen Endlichkeiten in einer Realität lebend zu denken, die die ganze Reihe von Formen des Unendlichen zur Eigenſchaft hat?"

Man ſieht, die geſunden Grundgedanken dieſer Schule erhalten ſich am reinſten in der größten Ferne von den Gebieten des Dogmas. Überall, wo die geſchichtlichen Formeln ihres Glaubens ins Spiel kommen, ſcheinen dieſe Theologen noch heute mit Newman wiſſenſchaftliche Reflexion bewußt aufzugeben. An den Lehrſtücken der Gottheit Chriſti, der Katholizität der Kirche, der apoſtoliſchen Tradition des Prieſtertums hält kein römiſcher Katholik feſter als ſie. So beſteht ihre Religionsphiloſophie gleich in einem Hauptpunkte, in der Wunderfrage, nicht die Probe der Wiſſenſchaftlichkeit. Seit den Angriffen Tyndalls und Sir Henry Thompſons auf den Gebetsglauben im Jahre 1872 iſt das Wunder wieder ein Lieblingsgegenſtand religionskritiſcher Diskuſſion in England geworden. Es gehört zu den bezeichnendſten Eigentümlichkeiten des Hochkirchlers, ſich gerade hier hartnäckig auf die Beſonderheit der religiöſen Erfahrung zu berufen. Von zweien wird damit notwendig — und in der Tat ausdrücklich — eines angenommen: Entweder die fragliche Begebenheit fand in einer nur dem Glauben zugänglichen transzendentalen Sphäre ſtatt, dann fiel ſie in den Mechanismus der Natur gar nicht hinein, alſo auch nicht als Wunder aus ihm heraus; oder die Sinne der Gläubigen gewahrten die Wirkungen noch unbekannter Naturkräfte, wo bleibt dann bei einem ſo natürlichen Vorgange der angebliche Eingriff Gottes? In jedem Falle ſteht die geſetzmäßige Ordnung der Natur unangefochten da. In dieſe Enge ſieht ſich auch A. W. Robinſon getrieben, der für ſeinen bekannteren verſtorbenen Bruder Forbes Robinſon in den Cambridger Eſſays über „Prayer in relation to law" gehandelt hat. Er iſt ſogar ſo ſcharfſichtig zu bemerken, daß nicht einmal die unergründeten Tiefen des pſychiſchen Lebens oder ſelbſt etwaiger unmittelbarer pſychiſcher Bewirkung die erſehnte Zuflucht vor der Naturgeſetzlichkeit bieten, ſondern den Bau des unabhängigen Weltorganismus nur immer großartiger aufdecken würden. Und es iſt ein wahrer Schritt der Verzweiflung, wenn er ſchließlich gerade von der ſtrengſten mechaniſchen Weltanſchauung fordert, daß ſie für unſere Gebete ebenſo wie für unſere andern Anſtrengungen Platz und Wert finde. Die praktiſche Bedeutung des Gebets in allen Ehren; aber wie ſtellt ſich Robinſon eine mechaniſche Weltanſchauung vor, die den Zweck jeder menſchlichen Zeitvergeudung angeben könnte? Wiſſen wir auch nur bei den größten menſchlichen Angelegenheiten von Weltzwecken zu reden? Solche Verirrungen des Urteils ſind die Folge des Antiintellektualismus! Die nüchternen und zum Teil ſehr treffenden Ausführungen von Wilſon über Offenbarung ſind von Sanday ſcharf angegriffen worden. Die Einſchränkung des vielmißhandelten Begriffs auf innere, immanente religiöſe Erlebniſſe brachte die „hiſtoriſche Tatſache" auserwählter Völker und nicht zuletzt die Gottheit Jeſu ins Gedränge; neben Wilſons Anſicht von der natürlichen Entwicklung des

religiösen Lebens setzt Sanday das außerordentliche Wirken des heiligen Geistes.

Immer wieder fühlt sich der deutsche Religionsphilosoph in England von Männern, die eben noch seine tiefsten Erkenntnisse zu teilen schienen, bis zur Unmöglichkeit der Verständigung getrennt. Er wünscht dem Nachbarlande, was mancher andere in mancher anderen Beziehung wünscht, eine deutsche Erschütterung der Tradition und eine deutsche Entfesselung des wahrhaft freien Gedankens. Von arbeitsfrohem Gemeinschaftsleben, großzügiger Praktik der Bestrebungen, hellem Wirklichkeitssinn möchte er für sein eignes Volk ohne Gefahr ein gutes Teil eintauschen.

Besprechungen.

Wilhelm Jerusalem (Wien). Gedanken und Denker. Gesammelte Aufsätze. Wien 1905. Wilhelm Braumüller. VIII, 292 S.

Der bekannte Wiener Philosoph und Universitätsprofessor, der sich durch gründliche Arbeiten über die feinen Grenzgebiete zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie (Die Urteilsfunktion Wien 1895 u. a.), sowie durch eine außerordentlich gediegene und brauchbare „Einleitung in die Philosophie" (III. Aufl. Wien 1906) einen Namen gemacht hat, gibt in diesem Buche eine schöne Auswahl verschiedener Essays und Studien aus seinen jüngsten und früheren Publikationen. Ich muß sagen, ich habe diese mit intimer und abgeklärter Persönlichkeit geschriebenen Aufsätze mit großem Genuß gelesen und würde nur wünschen, daß diese ruhige Art, in klugen und schönen Worten über philosophische Dinge zu reden, dieser warme Ton sicherer Seelenkenntnis und starker Ehrfurcht in unserer essayistischen Schriftstellerei sich wieder mehr heimisch machen möchte. Wie voll feiner ethischer Begabung — das moralphilosophische Moment und die Einsicht in die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft sind überhaupt in diesem Buche nicht vernachlässigt — ist gleich die Studie über das „philosophische Staunen" oder die nachdenksamen Ideengänge über die „Zukunft der Philosophie". In Zeichnungen von seltener Klarheit und sicherer Strichführung entwirft er dann wieder an anderer Stelle das Werk eines E. Mach, Wundt, H. Steinthal, Theodor Meynert und weiß hierbei schöne historische Ausschnitte zu bieten, die kritische Kraft und starke Subjektivität in sich vereinen. Überall läßt sich ein ausgesprochen persönliches Element erkennen, überall auch das Streben, die Philosophie dem Leben näherzubringen und naturwissenschaftliche Erkenntnisse psychologisch und soziologisch zu vertiefen, und dabei überall feingesehene Züge und der köstliche Ernst eines echten deutschen Gelehrten, dem das alles zum eigenen, tiefinnerlichen Lebensbesitz geworden ist.

Die vielen geschichtlichen Fragen, die in diesem Buche zur Sprache kommen — auch Geschichte der Naturwissenschaften wie überhaupt Geschichte der geistigen Kultur ist vertreten — machen es auch für historisch interessierte Leser sehr wertvoll. Umsomehr, weil hier ein so feiner Denker mit reifem Beherrschen der Sprache zu Worte

gekommen ist und alles als ein moderner Mensch im Gewande unseres zeitbürtigen Empfindens und mit Taktgefühl zu sagen weiß.

Wien. Franz Strunz.

Psalmen des Westens. Aus dem Englischen, frei übertragen. Berlin, Karl Curtius. 1907. Geh. 2 Mk., kart. 2,50, geb. 3 und 5 Mk.

In seinen Worten „zur Einführung" sagt der Übersetzer: „Es ist einfache, starke, natürliche Frömmigkeit, welche in diesem Buche ihren Ausdruck findet . . . Freude in Gott und Hoffnung in Gott sind die Grundtöne ihrer Sprache. Wie sich immer wieder und immer neu die Aussicht in das Werden ferner Zukunft eröffnet, wie sich in der stillen Gemeinschaft mit dem verborgenen großen Helfer immer wieder die Kraft des Willens erneuert, wie die Gegenwart des Ewigen im Geheimnis der Schöpfungsgröße empfunden und seine Vatergüte erfaßt wird, — wer daran nicht warm wird, sich nicht aufrichten kann, komme er her von welcher Partei er wolle, der ist wahrlich zu beklagen".

Nachdem ich täglich in der Morgenfrühe einen oder auch mehrere dieser Psalmen auf mich habe wirken lassen und so allmählich mit dem Geiste des Ganzen Fühlung gewonnen, stimme ich diesem Urteile des Übersetzers von Herzen zu. Anfänglich schien es mir wohl, es sei eine allzu verständige und kühle Frömmigkeit, namentlich, da der Titel des Buches allzu lebhaft an die religiöse Glut der Psalmen des Ostens erinnerte. Immer mehr klangen aber auch aus diesen Psalmen des Westens tiefe Herzenstöne auf und es brauste auch in ihnen etwas vom Sturm des ringenden Glaubens. — Ob freilich hier so schlechthin „die Sprache der Religion des heutigen Tages" gesprochen wird? Ich bin darüber nicht so zuversichtlich, wie der Übersetzer. Sicher aber ist es eine starke und herrschende Frömmigkeitsstimmung heutiger Zeit, weniger positiv, als allgemein menschlich, weniger transzendent — wiewohl dieses Moment nicht fehlt — als immanent, mehr mit Aussichten in die Zukunft als über die ganze Zeitwelt hinaus, mit einem starken Ton der Freude über den befreienden Fortschritt der Erkenntnis, vielleicht auch gelegentlich mit einem allzu rationalen Zug — es finden sich sogar hin und wieder Wendungen, die aus dem Schwung der lebendigen Sprache der Religion herausfallen in den Ton verständiger Lehrhaftigkeit bis zu der Erwähnung „der sonderbaren Fähigkeit von Glas und Kristall, die dem Lichtstrahl den Durchgang gestatten und uns so unersetzlich sind". Es ist aber sicherlich nichts Phrase, sondern alles ist Eigenes und Erlebtes; und es ist eine Lebensfrömmigkeit, die in der Welt *unserer* Erfahrung Gott zu finden und davon in eigenen Tönen zu reden weiß. Darum „frage man nicht nach Richtung und Herkommen, sondern nehme den frischen Trunk, wo er quillt". Th. Steinmann.

Eingesandte Bücher

A. Eckert, Bauernpredigten. 2. Band. Leipzig, G. Strübig, 1907. Geh. 3.—, geb. 4.—.

P. Lasson, Die Schöpfung. Das erste Blatt der Bibel für unsere Zeit erläutert Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907. 1.40.

Rud. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin, Reuther & Reichard, 1907. 1.50.

H. Bechtolsheimer, Die Seelsorge in der Industriegemeinde. (5. Band der Prakt.-theol. Handbibliothek. Herausgegeben von Lic. F. Niebergall.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. Kart. 2.80, geb. 3.40.

Jul. Schultz, Die drei Welten der Erkenntnistheorie. Eine Untersuchung über die Grenzen zwischen Philosophie und Erfahrungswissenschaft. Ebda., 1907. 2.80.

Jak. Fried. Fries, Wissen, Glaube und Ahndung. Neu herausgegeben von Leonhard Nelson. Ebda., 1905. 2.80, geb. 4.40.

Marc. T. Djuvara, Wissenschaftliche und religiöse Weltansicht. Ebda., 1906. 1.—.

Karl Sell, Der Anteil der Religion an Preußens Wiedergeburt vor hundert Jahren. Tübingen, Mohr, 1907. —.60.

Karl König, Zwischen Kopf und Seele. Jena, Diederichs, 1906. 2.—, geb. 3.—.

Max Müller, Leben und Religion. Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schriften. Stuttgart, Kielmann. 3.—, geb. 4.—.

Rud. Schmidt, Das natw. Glaubensbekenntnis eines Theologen. 2. Aufl. Ebda., 1906. 3.—, geb. 3,80.

Ad. Hansen, Häckels „Welträtsel" und Herders Weltanschauung. Gießen, Töpelmann, 1907. 1.20.

Hugo Marcus, Die Philosophie des Monopluralismus. Eine Naturphil. im Versuch. Berlin, Concordia, 1907. 3.—, geb. 4.—.

W. Winsch, Paulinismus oder Christentum. 2. Auflage. Berlin, M. Breitkreuz. 1907. —.10.

—, Weiteres zur Lösung der Abendmahlsfrage. 3. Aufl. Berlin, Verlag Lebensreform 1905. —.20.

Joh. Wedde, Die Freiheit und ihr Freier. Grundlinien einer monist. Religion der Zukunft. Hamburg, Janssen, 1907. 2.—.

L. Gurlitt, Mein Kampf um die Wahrheit. Berlin, Concordia, 1907. 1.20.

G. Traub, Frohbotschaft. Heilbronn, Eugen Salzer, 1907. —.50.

E. Dennert, Bibel und Naturwissenschaft. Gedanken und Bekenntnisse eines Naturforschers. 4. Aufl. Stuttgart, Kielmann, 1906.

—, Vom Sterbelager des Darwinismus. Ebda., 1905. — Neue Folge. Ebda., 1906.

—, Häckels Weltanschauung naturwissenschaftlich kritisch beleuchtet. Ebda., 1906.

—, Die Weltanschauung des modernen Naturforschers. Ebda., 1907.

A. Braß, Ernst Häckel als Biologe und die Wahrheit. Ebda., 1906.

Christentum und Zeitgeist. Hefte zu „Glauben und Wissen". Stuttgart, Kielmann. II. E. Dennert, Darwinistisches Christentum. 1904. III. L. Weiß. Kulturgeschichte und Naturwissenschaft. 1904. IV. Steude, Die christl. Religion u. d. Naturwissenschaft. 1905. VII Fr. Oels, Der Wodan-Kult, sein Recht und Unrecht. 1905. VIII. Steude: Entwickelung u. Offenbarung. 1905. X. E. Teichmüller, Relig. Wissen. 1906.

G. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube im Verhältnis zur heutigen Philosophie u. Naturwissenschaft. Berlin, Al. Duncker, 1907. 2.60, 3.25.

Deussen, Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanischads. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1907. 3.—, 4.—.

Karl Gebert, Katholischer Glaube und die Entwickelung des Geisteslebens. München, Krausgesellschaft, 1905. 1.—.

Al. Schumann, Alexander Vinet. Sein Leben. — Seine Gedankenwelt. — Seine Bedeutung. Leipzig, Hinrichs, 1907. 2.—, 3.—.

A. Drews, Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Eine philos. Untersuchung über das Wesen der Religion. Jena, Diederichs. 1906. 13.—, 14.—.

E. G. O., Inneres Wachstum. Stuttgart, Walter Seiffert. Geb. 1.50.

Herm. Cohen, Religion und Sittlichkeit. Berlin, Poppelauer, 1907. 1.20.

C. H. Becker, Christentum und Islam. Relg. Volksb. III 8. Tübingen, Mohr, 1907. —.50, —.75, 1.50.

G. Krüger, Das Papsttum, seine Idee und ihre Träger. Desgl. IV. 3/4. 1.—. 1.25, 2.—.

Martin Spahn, Der Kampf um die Schule in Frankreich und Deutschland. Kempten, Kösel, 1907. —.70.

Rudolf Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik der erkenntnistheoretischen Richtungen. Leipzig, Barth, 1907. 5.60 u. 6.40.

Rudolf Eisler, Leib und Seele. Darstellung und Kritik der neueren Theorien des Verhältnisses zwischen physischem und psychischem Dasein. Ebenda, 1906. 4.40 u. 5.20.

Eugen Heinrich Schmitt. Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. II. Band. Die Gnosis des Mittelalters und der Neuzeit. Diederichs, Jena 1907. 12.— u. (Halbperg.) 14.—.

Das Büchlein vom vollkommenen Leben. Eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt, herausgegeben und übertragen von Hermann Büttner. Ebenda, 1907. 4.— u. (Halbperg.) 5.50.

Erich Adickes, Kant contra Häckel. 2. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard, 1906. 2.40 u. 3.—.

Camerer, Philosophie und Naturwissenschaft. Kosmosverlag, 1906. 2.— u. 3.—.

Oswald Külpe. Immanuel Kant. Leipzig, Teubner, 1907. Aus Natur- und Geisteswelt. 1.— u. 1.25.

Ad. Jülicher, Paulus und Jesus. Rel. Volksb. I, 14. Tübingen, Mohr. 1907. —.50, geb. —.75 u. 1.50.

Hans Pöhlmann, Realistische Bildung und Religionsunterricht. Nürnberg, Sebald. 1907. —.85.

---

†

Prof. Dr. Hugo Magnus

Geh. Medizinalrat, Breslau

14. April 1907.

Der pantheistische Gottesbegriff als Vorstufe der Gottes-Idee.

Von **Walter Kinkel.**

Die primitivste Form, in welcher sich der Glaube an einen einzigen Gott, im Gegensatz zu der ursprünglichen Vielheit der Dämonen und Sondergötter, kundzugeben pflegt, ist der Pantheismus, der freilich selbst wieder mancherlei Spielarten und Gegensätze aufweist. Will man seine Bedeutung für die Entwicklung des religiösen Bewußtseins richtig würdigen, so darf man diese seine Übergangsstellung nicht verkennen. Der primitive Mensch ist überall Sensualist, auf dem Gebiete des theoretischen Erkennens ebensowohl wie auf dem des religiösen Fühlens und Denkens.*) Wie er die wirkende Kraft und das Gesetz der Erscheinungen in der Natur selbst wieder sinnlich-dinglich denkt, so hypostasiert er auch unmittelbar die sittlichen Mächte des Lebens, auf denen die soziale Gemeinschaft, das Zusammenleben in Familie, Volk und Staat beruht. Dies ist der Quell des ursprünglichen Dämonenglaubens, von dem Animismus, Feuer-, Tier-Anbetung usw. nur besondere Erscheinungsweisen sind. Usener hat z.B. schön gezeigt, wie auch Zeus, der oberste der Griechengötter, seinem primitivsten Ursprung nach nichts anderes ist, als der Dämon der Tageshelle, des himmlischen Äthers und allumfassenden Lichtes. Wie sich nun aus diesen Dämonen die vielen Einzelgötter im Bewußtsein der Menschheit entwickelten, soll hier nicht untersucht werden, wir verweisen auf die in der Anmerkung genannten Werke. Historisch wie sachlich liegt jedenfalls der Polytheismus (die Vielgötterei) vor dem Pantheismus; und das ist es, worauf es uns hier ankommt.

Viele Schwächen des Polytheismus werden vom Pantheismus (d.h. von jener religiösen Weltanschauung, die Gott und Welt identifiziert, die Welt selbst für göttlich erklärt) verbessert oder entfernt. Der Vielheit der Götter entspricht eine Vielheit der sittlichen Ideale, welche die Menschheit zerreißt und die tiefsten Gegensätze innerhalb des religiösen Bewußtseins bestehen läßt oder gar noch verstärkt.**) Zunächst sind ja die Einzelgottheiten zumeist Stammesgottheiten: d.h. sie sind dem begrenzten und beschränkten sittlichen Interesse eines Stammes, einer endlichen Sonderheit, entsprungen und können so anderen Einzelgöttern direkt feindlich entgegentreten, die das sittliche Interesse einer anderen Sondergemeinschaft, eines

*) Vergl. zum Folgenden meine „Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie" Bd. I, Gießen, sowie das vortreffliche Werk von Hermann Usener: Götternamen. Bonn. 1896.

**) Ich verweise hier ein für allemal auf die tiefgehenden Untersuchungen in H. Cohens „Ethik des reinen Willens".

anderen Stammes vertreten und darstellen. Es fehlt also hier noch völlig der Begriff einer einheitlichen, über allen Sonderinteressen stehenden Sittlichkeit, einer allgemein menschlichen Gemeinschaft. Der Begriff der Menschheit ist noch nicht entdeckt.

Auch die einzelnen Götter eines einzigen Stammes oder Volkes können mannigfach in Konflikt geraten. Das hängt mit einem zweiten Fehler des Polytheismns zusammen, der übrigens von gewissen Formen des Monotheismus geteilt wird. Es ist die mit der Personifikation notwendig verbundene Verendlichung des sittlichen Ideals. Jede einzelne Tugend wird gleichsam für sich selbst als letztes und höchstes Endziel des Handelns erklärt, indem sie in der Person der ihr entsprechenden Gottheiten absolut gesetzt wird: die Tapferkeit, die Wahrhaftigkeit usw. Wenn nun, wie im Leben häufig geschieht, ein Konflikt der Tugenden eintritt, so ist es notwendig auf diesem Standpunkt auch ein Konflikt der Götter.

Wie steht nun der Pantheismus zu diesen Fehlern und Schwächen? Das erste Gebrechen wird von ihm beseitigt, das zweite wenigstens abgeschwächt. Ganz abgesehen noch davon, wie sich der Pantheismus im Einzelnen gestalten mag, hat er jedenfalls das Verdienst, den Gedanken einer einheitlichen, allumfassenden menschlichen Sittlichkeit zum ersten Mal kräftig betont zu haben, indem er die Einheit Gottes lehrte. Vor der Macht der vergöttlichten Natur verstummen die kleinlichen Gegensätze der Menschen: diesem Gott gegenüber werden alle gleich und seine Gebote gelten für alles, was lebt und atmet. Auch historisch ist zumeist gerade das eines der wichtigsten Motive gewesen, was den philosophierenden Geist zum Pantheismus hintrieb, daß man erkannte, wie auf der Grundlage des Polytheismus das Göttliche seiner ursprünglichen Bestimmung, ein Schutzwall und eine Sicherheit der Sittlichkeit zu werden, nicht gerecht wurde. So klagt z.B. Xenophanes, der erste Pantheist unter den Griechen, „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was nur beim Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig betrügen". Nein, Gott ist „ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken." — Nicht als ob dieser Mangel des Polytheismus nicht schon vor dem Auftreten des Pantheismus empfunden worden wäre; sprechen doch die Dichter selbst häufig genug von „dem Göttlichen" statt von den Göttern, — sobald sie sich nämlich der Einheit des Sittlichen mit dem Göttlichen erinnern. Auch der Schicksalsbegriff ist nur von hier aus in der eigentümlichen Stellung, die ihm z.B. bei Homer und Pindar zukommt, begreiflich: die Götter verbürgen die Sittlichkeit der Menschen — wer aber verbürgt die Sittlichkeit der Götter? Nun eben: Das Schicksal. Aber dann ist ja erst das Schicksal der wahrhaftige Gott. So drängt der Polytheismus über sich selbst hinaus zum Pantheismus.

Denn dies Schicksal ist eben begründet im Weltganzen, im All der Natur. Seine Gesetze umspannen alles Geschehene, sie sind es, welche die Einheit nicht nur der natürlichen, sondern auch der sittlichen Erscheinungen (nach diesem Standpunkte) begründen und ermöglichen. So wird hier in der Tat ein gewaltiger Fortschritt der sittlichen Kultur erzielt und eine Unklarheit des religiösen Bewußtseins gehoben. Aber noch mehr scheint gewonnen zu sein: die Verendlichung des sittlichen Ideals scheint überwunden. Dies ist freilich nur Schein, wie wir noch sehen werden, aber es lohnt sich, zuzusehen, wie dieser Schein entstehen kann. Man setzt die Natur selbst unendlich und glaubt damit das sittliche Ideal gerettet zu haben. Vor ihrer Unendlichkeit verschwindet die Willkür der Menschen; ein einzelnes Interesse, eine vereinzelte Tugend kann jetzt nicht mehr als für sich maßgebend erscheinen.

Eigentümlich ist überhaupt die Stellung des Menschen zu dieser göttlichen Macht: der Pantheismus kann in gleicher Weise zur stolzesten, selbstgenügsamen Überhebung, wie zum tatlosen, niedrigsten Kleinmut Veranlassung geben. Dem göttlichen All gegenüber scheint der Einzelne zu verschwinden: ein Sandkorn in der Wüste, ein Tropfen im Ozean. Was kann diesem unendlichen, vollkommenen Gott an der einzigen Persönlichkeit eines einzelnen Menschen liegen? Wird seine Schönheit, seine Größe und Vollkommenheit geringer, wenn dies Eintagswesen zugrunde geht, das wir Mensch nennen? Was sind die Freuden und Leiden, was die Hoffnungen und Befürchtungen dieses Sterblichen jenem unsterblichen Wesen? So verliert hier scheinbar der Mensch völlig seinen Gott; die Natur wird ihm, er so sich selbst fremd. Kleinmut, Verzweiflung ist die Folge. Es lohnt sich nicht, zu wirken und zu handeln; ich bin nichts, ich kann nichts: die Natur ist und tut alles. — Aber dann: ist nicht alles in der Natur göttlich? Ist also nicht auch der Gott in mir? Ich selbst bin Gott, so gut wie jedes Wesen um mich. Nicht mehr kann das Eine, Göttliche, im unendlichen All sein, als in mir! Was suche ich also da draußen? Mich selbst zu erforschen, mich selbst zu bewundern sei mir genug! Stolz und Eigendünkel kommen herbei.

Doch kehren wir zurück zum Gedanken der Verendlichung des sittlichen Ideals! Diese wird in Wahrheit nicht aufgehoben vom Pantheismus, auch wenn er die Natur unendlich setzt. Wenn die Wirklichkeit, wenn die Natur mit Gott identisch sind, so ist also auch alles Existierende, alles Wirkliche göttlich. So ist also das Endziel alles sittlichen Bemühens bereits erreicht. Denn besser zu werden als Gott, wird kein Sterblicher begehren. Also ist auch das, was wir Sünde, Not, Krankheit, Irrtum nennen, kurz, alles Übel der Welt, göttlich. Und so entspringt dem Pantheismus das Problem der Theodicee, weil er das sittliche Sein in der Endlichkeit unserer Zeit vollendet denkt und das Wachstum und die Sehnsucht zur Idee ertötet.

Auf die mannigfachen Versuche der Theodicee kann hier nicht eingegangen werden; nur zwei Grundgedanken, welche hierbei immer wiederkehren, sollen kurz besprochen werden. Schon Heraklit rechtfertigt das Böse und die Übel der Welt als eine notwendige Folie des Guten. So wie die Finsternis das Licht doppelt hell erscheinen läßt; so wie wir die Gesundheit erst richtig zu schätzen und zu würdigen verstehen, wenn wir krank waren: so soll auch das Böse nur in der Welt sein, damit das Gute um so mehr hervorstrahle und die Güte und Herrlichkeit Gottes nur um so deutlicher offenbar werde. So ähnlich liest man's dann später bei Thomas v. Aquino und Leibniz. Wie nun aber, wenn ein Pessimist, der die Welt für von Grund aus verdorben hält, sagte: nein, lieben Freunde, es ist just umgekehrt! Nur deswegen besteht das Licht, damit die Finsternis um so dunkler erscheine; nur deswegen sind wir selten einmal gesund, damit wir die Krankheit um so bitterer empfinden! Kurz: das Gute ist nur die Folie des Bösen! Und weiter: setzt denn nicht jene Verteidigung des Guten zum mindesten voraus, daß alle Tragödien zuletzt glücklich enden; daß immer die Finsternis vom Licht, die Krankheit von der Gesundheit abgelöst und besiegt wird? Und ist das wirklich heute schon so? — Ein weiterer Versuch, das Böse zu entschuldigen oder wohl gar zu leugnen liegt in dem Gedanken, daß nur die Begrenztheit unseres Standpunktes gegenüber der Unendlichkeit des Alls uns die Mängel und Übel der Welt vortäuschte, die sich, vom Standpunkte Gottes, der das Ganze überblicke, in Vorzüge verwandelten. Darauf ist zuerst leicht zu antworten: was nützt *uns* das? Unser Standpunkt ist leider der des Menschen und nicht der Gottes, und niemals wird es einem endlichen Wesen vergönnt sein, die Unendlichkeit jener angeblich göttlichen Natur mit Einem Blicke zu überschauen. Im Gegenteil! Gott wird uns hier völlig fremd, und ich kanns mir denken, daß die Worte einer so beschaffenen Philosophie in manchen Herzen Haß erwecken und wie Hohn und Spott klingen. Was? der Trost meiner Seele soll darin liegen, daß *meine* Leiden einen grausamen Weltgott, der mir nichts ist, erfreuen und ihm sein Haus verschönen? *Ich* muß dulden, damit er selig und vollkommen sei? Und was ist das für eine bettelhafte Göttlichkeit, die sich aufbaut auf den Mängeln ihrer Geschöpfe!

Indessen dies sind alles Einwände, die vom Standpunkte des Pantheismus selbst erhoben sind. Gewichtiger sind jene, die diesen Standpunkt angreifen und seine prinzipiellen Schwächen enthüllen. Der Pantheismus zieht Gott in den Strudel der Zeit und kleidet ihn in ein endliches Gewand. Er tötet die Sehnsucht zum Vollkommenen, den echten Geist der Sittlichkeit, der immer ein Geist des Fortschritts ist. Indem er das Göttliche als überall gegenwärtig, als bereits erreicht hinstellt, unterbindet er die Kraft des Willens, die an das Kommende glaubt. Er schiebt die

Schwächen und Mängel der Menschen Gott zu und läßt jenen selbst mit tausend Fehlern behaftet sein. So drängt der Pantheismus auch über sich hinaus zur Erkenntnis der göttlichen Idee. Von dieser soll in einer späteren Abhandlung die Rede sein. Zugleich wird sich dabei Gelegenheit bieten, gewisse Eigentümlichkeit besonderer Formen des Pantheismus näher ins Auge zu fassen und mancherlei Irrungen der philosophierenden Vernunft kennen zu lernen.

Religion der Immanenz oder Transszendenz?

Von Adolf S. Faut.

I.

Daß die Religion gegenwärtig zu neuem Leben erwacht, ist eine unbestrittene Tatsache. Wunderbar, wenn man an die ganz entschiedene Absage denkt, die sie von der Mitte des 19. Jahrhunderts an bis in die achtziger Jahre erfahren hat. Nun heißt es nicht mehr: „Weg mit der Religion!", sondern: „Wir brauchen eine neue Religion!" Nicht wunderbar ist diese Wendung der Dinge für den, der die historische Bedeutung der Religion, vollends für den, der ihr Wesen, auch nur nach der psychologischen Seite hin, kennt. Sie ist mit dem Grundstreben der menschlichen Seele verwachsen, mit dem Streben nach innerer Einheit gegenüber der wirren Vielgestaltigkeit der Welt, mit dem Bedürfnis der vertrauensvollen Hingebung an das Leben, mit dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von den Mächten des Daseins, mit dem Drang nach Selbstbehauptung und Freiheit gegenüber diesen Mächten. Diese seelischen Bedürfnisse mögen zurückgedrängt werden durch die alle Seelenkräfte in Anspruch nehmenden wirtschaftlichen Interessen oder auch durch die unmittelbare, naive, kindliche Freude am Dasein. Aber ersterben können sie niemals, solange die menschliche Seele in ihrem Grunde sich gleich bleibt. Und nach Zeiten der Vernachlässigung werden sie nur um so intensiver sich geltend machen.

Aber, nun diese seelischen religiösen Bedürfnisse wieder lebendig geworden sind, — wie stehts mit dem Objekt, auf das sie sich beziehen, das sie befriedigen soll, mit Gott? Ist mit dem religiösen Sehnen auch der Glaube an Gott neu und stark geworden? Man wird das nicht sagen können. Und wenn, so ist doch jedenfalls der „Gott" der neuen Religion eine wesentlich andere Größe als der der alten, der christlichen Religion. Für diese steht Gott der Welt gegenüber; für jene ist Gott nur ein anderes Wort für die Welt. Gott ist „die Summe aller Kräfte und Wirkungen". Es gibt bloß eine Wirklichkeit, die Welt. Eine zweite, jenseitige ist ein undenkbarer Gedanke. Ein neben und über der Welt stehender Gott ist ein der menschlichen Phantasie entsprungener Idealbegriff, ein bloßer Be-

griff, keine Wirklichkeit. Der alte transszendente Gott ist tot und darum auch die Religionen, die den Glauben an einen solchen Gott vertreten. Man sucht eine neue Religion der Diesseitigkeit, nicht der Jenseitigkeit; der Wirklichkeit, nicht der Phantasie. Das ist das gemeinsame Ideal der verschiedenen religiösen Strömungen der Gegenwart, der „Nietzsche"-Religion, des Häckel'schen Monismus, der neu-buddhistischen Bewegung. Gemeinsam ist ihr Streben nach einer Diesseitsreligion, gemeinsam ihr Kampf gegen die transszendente christliche Religion. Es mehren sich die Anzeichen dafür, daß der Kampf gegen die christliche Religion, der solange als Kampf des Wissens gegen den Glauben galt, als Kampf des einen Glaubens gegen den andern erkannt wird.

II.

Allerdings ist die „neue" Religion, die ohne den Glauben an einen transszendenten Gott, überzeugt, die Wissenschaft auf ihrer Seite zu haben. Diese hat ja eben die Undenkbarkeit eines solchen Gottesglaubens nachgewiesen. Die Naturwissenschaft kennt nur diese eine Welt. Sie arbeitet mit Erfolg erst, seitdem sie das Truggebilde einer jenseitigen Welt als solches erkannt hat. Der Glaube an ein Hereinregieren jenseitiger Kräfte hat die Forschung lange genug irregeführt. Sie geht ihre sichere und so erfolgreiche Bahn erst, seitdem sie die Welt als eine in gesetzmäßigem Zusammenhang stehende Einheit betrachtet. Der Deismus des 18. Jahrhunderts ließ die Möglichkeit der Existenz einer jenseitigen Welt und eines jenseitigen Gottes zu; aber er verwahrte sich gegen die Möglichkeit eines Hereinregierens des transszendenten Gottes ins Diesseits. Und es war der logisch notwendige Gang der Entwicklung, daß ein jenseitiger Gott, der so ganz unwirksam gemacht worden war, so ganz außerhalb der Wirklichkeit stand, als unwirkliches Phantasiegebilde abgelehnt wurde. Wissenschaftlich denkbar ist kein Gott neben und über der Welt, nur Gott in der Welt: deus sive natura. Mit der Wissenschaft läßt sich bloß die Religion vereinigen, die auf den Glauben an einen transszendenten Gott verzichtet. Alle anderen Religionen, auch die christliche, gehören einer überwundenen Stufe der Religion an. „Es ist wahr", sagt Paulsen, „der Glaube an Götter, die als menschenähnliche Einzelwesen irgendwo irgendwelche empirische Existenz haben und auf die irdische Welt nach gelegentlichen Absichten wirken, ist im Absterben und wird nie wieder lebendig werden. Es macht auch keinen wesentlichen Unterschied, ob man solcher Wesen mehrere oder nur ein einziges annimmt" (Ethik I, 393).

Ob nun aber die neue Religion lebenskräftig sein wird? Ob sie wirklich einen Fortschritt gegenüber der Religionsfeindschaft bedeutet? Es ist wahr, diese hat eine Verkümmerung, ja Verarmung des Seelenlebens zur Folge, die das gesamte Kultur- und Geisteslebens höchst ungünstig beeinflußt. Wenn wir bedenken, wie mächtig und reich die Religiosität

von jeher das Geistesleben der Menschheit angeregt und befruchtet hat, wie so oft Religion der geheime Quell der Begeisterung ist, des sittlichen Heroismus, originaler künstlerischer Produktionen, ja daß sie in letzter Linie die verborgene Grundlage alles kulturellen Fortschritts ist, so kann eine Neubelebung der religiösen Triebkräfte des Seelenlebens nicht freudig genug begrüßt werden.

Aber ob sie in der „neuen" Religion lebenskräftig sich entfalten werden, ist sehr die Frage. Denn die Religion, die uns an den in der Welt immanenten, ja mit ihr identischen Gott weist, ist wohl eine bedeutsame ästhetische Bereicherung des Lebens. Aber sie hebt nimmermehr über dieses Leben hinaus, sie führt uns keine weltüberlegenen Kräfte zu. Und das ist es doch, was wir letztlich in der Religion suchen, daß sie uns eine neue Welt göttlichen Lebens eröffnet, kraft dessen wir den Kampf mit den uns bedrängenden diesseitigen Lebensmächten siegreich aufnehmen können. Wahre Religion erwächst nicht sowohl aus der freudigen Hingabe an die Welt, als vielmehr aus der Verzweiflung an der Welt. Sie söhnt uns aus mit diesem Leben, weil sie uns ein neues, besseres Leben zuführt. Die Religion freudiger Bejahung der unmittelbar uns umgebenden „diesseitigen" Welt hat keine Kraft und deshalb auch keine Zukunft gegenüber der Religion der Weltverneinung. Geschichtlich betrachtet hat jedenfalls die christliche Religion darin ihre Kraft bewährt, daß sie den Menschen mit dem weltüberlegenen Gott verbindet, in dessen Gemeinschaft wir erst den Kampf gegen die uns bedrängende und knechtende diesseitige Welt der Sünde und Sorge erfolgreich führen. Durch die Gemeinschaft mit Gott gewinnen wir ein neues, weltüberlegenes Leben.

Die christliche Religion hat ihre Kraft gerade darin, daß sie die Religion der Transszendenz ist. Und zwar nicht etwa bloß in ihrer katholischen Form als die Religion der Weltflucht, sondern ebenso in ihrer evangelischen als die Religion der Weltüberwindung und -beherrschung. Eine Religion aber, die uns mit den tiefsten Bedürfnissen unserer Seele an eben die Welt weist, gegen die wir Schutz und Hilfe suchen, hat keine Kraft. Ja eine solche Religion ist im höchsten Grad bedenklich. Sie pflegt seelische Bedürfnisse, die sie doch nicht befriedigen kann; sie gibt ihnen kein Ziel und keine Richtung. Es werden sich seelische Verirrungen ergeben, wie wir sie jetzt schon in neu-buddhistischen und ähnlichen Kreisen wahrnehmen. Und darum bedeutet die „neue" Religion nicht bloß einen Fortschritt, sondern auch eine ernste Gefahr. Religion kann sich nur dann normal und segensreich entfalten, wenn sie den Weg eröffnet über die Welt hinaus zu einem weltüberlegenen Gott.

III.

1. Solche Religion der Transszendenz ist ganz wohl denkbar. Es ist keineswegs ihre Unmöglichkeit wissenschaftlich bewiesen. Allerdings muß der

Begriff der „Transzendenz“ geklärt werden. Wir sind gewohnt, die Transzendenz uns sogleich räumlich anschaulich zu machen. Sollte sich diese Veranschaulichung als irreführend herausstellen, so ist damit die Unrichtigkeit und Unmöglichkeit der Sache noch nicht erwiesen. Es ist nun ohne weiteres zuzugeben, daß die überlieferte Form der Transzendenz in der Raumanschauung unhaltbar geworden ist. Nach dem alten Weltbild sind sichtbare und unsichtbare Welt räumlich getrennt. Die uns umgebende Welt ist die sichtbare. Über ihr erhebt sich in fernen Regionen die unsichtbare Welt, der Himmel, der eigentliche Wohnsitz Gottes. „Unsichtbar“ ist diese Welt nicht wegen ihres Wesens, sondern wegen der weiten Entfernung. Dieses Weltbild ist durch das kopernikanische Weltsystem unmöglich geworden. Und mit ihm nach der Ansicht Unzähliger auch der christliche Glaube, der uns an einen weltüberlegenen transzendenten Gott bindet. Beide Größen, das antike Weltbild und der überlieferte Gottesglaube, scheinen so unlöslich mit einander verbunden, daß dem oberflächlichen Denken das eine mit dem andern steht und fällt. Und dies oberflächliche Denken wird dadurch nicht bekämpft, daß man es heftig tadelt und ihm einfach die überlegene Position gegenüberstellt. Das ist ein Fehler, den wir Theologen zu begehen seit Jahrzehnten nur zu leicht geneigt sind. Die Hunderttausende der Leser von Häckels Welträtseln mit ihrer Vorstellung vom Dualismus der christlichen Religion müssen erst belehrt werden. Vielleicht möchten Häckel selbst „mildernde Umstände“ zuzubilligen sein. Es könnte eine Vertiefung oberflächlichen Denkens auf folgende Weise versucht werden.

2. Wir stellen uns auf den Boden der Gegner einer transzendenten Welt und eines transzendenten Gottesglaubens. Wir sehen uns an die eine uns umgebende, als die allein uns zugängliche, allein wirkliche Welt gewiesen. Eine in räumlicher Transzendenz über ihr sich ausdehnende Welt erklären wir als etwas Undenkbares. Es gibt nur eine Wirklichkeit. Sich eine zweite darüber auszumalen, ist Phantasterei.

Aber wie stellt sich nun diese eine Welt genauerem Nachdenken dar? Keineswegs als eine, sozusagen auf einer Fläche sich ausbreitende gleichartige und gleichwertige Größe. Die Naturwissenschaft denkt sich vielmehr die Welt als einen Entwicklungsprozeß aus niedersten Anfängen zu immer höheren Gestaltungen. Demgemäß stellt sie sich nicht als eine auf gleicher Fläche sich ausbreitende Einheit, sondern in verschiedenen Höhenlagen dar. Jede höhere Lebensgestaltung ist der niederen gegenüber „transzendent“: das organische gegenüber dem anorganischen Lebensgebiet, das menschliche gegenüber dem tierischen, das geistige gegenüber dem physischen. Mag sich immerhin der Zusammenhang dieser Lebensgebiete, der Übergang vom einen zum andern nachweisen lassen: die neue Lebenssphäre, die jedesmal sich ergibt, wird als höhere, der niederen übergeordnete unter allen Umständen anerkannt. Die Naturwissenschaft selbst kann sich

also die Welt nur als eine in verschiedener Höhenlage sich darstellende Größe denken.

Dieselbe Weltansicht ist die Voraussetzung aller *Kulturarbeit*. Kulturarbeit treiben heißt soviel als die gesamte organische und anorganische Natur in den Dienst des menschlichen Geisteslebens stellen. Dies letztere erscheint ganz selbstverständlich als die höchste Stufe der Entwicklung des Weltprozesses, als der höchste uns erkennbare Zweck der Welt, zu dessen Verwirklichung das physische Leben, das Naturleben, die niederen Stufen der Entwicklung, als die geeigneten Mittel erscheinen. Das *sittliche* Bewußtsein endlich, wie immer es auch näher bestimmt sein möge, erkennt in den ethischen Forderungen Höchstforderungen, denen alle übrigen Interessen sich unterzuordnen haben; in den ethischen Leistungen Höchstleistungen, die aller sonstigen Arbeit überlegen sind. So ergibt sich also ein Weltbild, das genau genommen dem traditionellen gar nicht so unähnlich ist. Hat man dieses mit einem aus verschiedenen Stockwerken bestehenden Haus verglichen, so ist dieser Vergleich auch für das moderne Weltbild noch zutreffend. Das Weltganze, wenn man sichs *räumlich* vorstellen will, dehnt sich nicht in einer ebenen Fläche aus, sondern *eine* Höhenschicht baut sich auf über der anderen, die höhere ist für die niedere — *transszendent*.

3. Zu einem transszendenten *Gottesbegriff* hat uns diese Betrachtung freilich noch nicht geführt. Mag die Welt einem Haus mit verschiedenen Stockwerken gleichen, — es ragt doch nicht in den Himmel hinein! Aber ist nur diese Struktur der Welt einmal klar, dann ist wenigstens etwas gewonnen. Der Gedanke der Transszendenz an und für sich ist nicht mehr unverständlich. Man kann sich denselben durch räumliche Darstellung veranschaulichen. Aber die räumliche Struktur ist doch nur ein *Bild* für *Wesensunterschiede*. Nicht der *Ort*, sondern die *Art* bedingt die Höhenlage. Nicht nach der räumlichen *Lage*, sondern nach dem eigentümlichen *Wesen* bestimmt sich die Transszendenz eines Lebensgebiets. Die Frage ist also *nicht* die: Läßt sich ein räumliches Jenseits, ein räumlich von der Welt getrennter jenseitiger Gott denken? Vielmehr: Läßt sich eine der empirischen Welt überlegene Größe denken? Ist die uns unmittelbar umschließende Welt *die* Wirklichkeit, oder ragt die Wirklichkeit über diese Welt hinaus? Weist diese Welt in ihrem erfahrungsgemäßen Bestand am Ende selbst auf eine sie überragende, ihr „transszendente" Wirklichkeit? Ist diese Welt *identisch* mit Gott, oder ist Gott eine diese Welt zwar bedingende und tragende, aber ihr überlegene „transszendente" Macht?

Ist die Frage erst richtig gestellt, dann kann die Antwort nicht schwer fallen. Sie ist im letzteren Sinn entschieden für jeden, der an die *Macht* der „*Ideale*" glaubt. Unter einem Ideal verstehen wir nicht ein grundloses Phantasiegebilde, sondern eine, nur nicht in voller Kraft in die Er-

scheinung tretende Wirklichkeit. Wir glauben an die Möglichkeit seiner Durchsetzung, weil wir eben von seiner — der empirischen Welt gegenüber transszendenten — Wirklichkeit überzeugt sind.

Ein solches Ideal ist uns das „Sittlich-Gute". Es ist nicht identisch mit seiner empirischen Erscheinung im menschlichen Leben. Es ragt darüber hinaus. Wenn wir diesen Glauben nicht haben, dann verliert das Sittlich-Gute einmal seinen eigentlichen Charakter. Nach dem unleugbaren Zeugnis unseres sittlichen Selbstbewußtseins steht uns das sittliche Ideal gebietend und verpflichtend gegenüber. In der empirischen Welt des eigenen und des Gesamtlebens kommt es zu nur mangelhafter Erscheinung. Aber es drängt mit unwidersprechlicher Gewalt zu seiner vollen Entfaltung. Woher diese gebietende und verpflichtende Macht des Sittlichen, wenn es nicht eine der empirischen Welt gegenüberstehende „transszendente" Wirklichkeit ist? Wenn wir diesen Glauben nicht haben, verliert das Sittliche ferner alle Kraft. Es ist in unserem empirischen Dasein stets nur im Werden begriffen. Aller sittliche Fortschritt, aller Erfolg des Werdens beruht auf dem Glauben an die machtvolle Wirklichkeit des Sittlichen. Schwindet dieser Glaube, dann erlahmt unser sittliches Streben. Endlich: Die schwerste Anfechtung, der wir unterworfen sind, ist die Tatsache des Kontrasts zwischen dem tatsächlichen Bestand der Welt und dem sittlichen Ideal. Die Macht der Welt steht der Macht des Guten oft gleichgültig, ja geradezu feindlich gegenüber. Ist das Sittlich-Gute nun nichts anderes als eine bloß menschliche Gedankengröße, wie soll es dann aufkommen gegenüber der Macht der Welt? Der Erfolg des Sittlich-Guten ist nur denkbar, wenn es eine seiner empirischen Erscheinung im menschlichen Bewußtsein gegenüberstehende, transszendente Größe ist. Das Ideal des Sittlich-Guten muß, wenn es nicht ohnmächtig bleiben soll, eine der Welt überlegene Wirklichkeit besitzen. Nachweisen läßt sich diese transszendente Wirklichkeit nicht; aber sie ist ein „Postulat der praktischen Vernunft". Sie ist Gegenstand nicht des exakten Wissens, sondern des Glaubens.

Zu einem ähnlichen Resultat kommen wir auf einem andern, dem naturwissenschaftlich geschulten Denken vielleicht entsprechenderen Weg. Wir denken uns die Welt als einen Entwicklungsprozeß, in dessen Verlauf stets höhere Gestaltungen des Lebens auftreten. Wie sind diese zu erklären? Es ist doch undenkbar, daß die jeweils in die Erscheinung tretenden höheren Kräfte in gar keiner Weise vorher vorhanden waren. Woher sollen sie denn kommen? Doch nicht aus dem Nichts? Vielmehr: existieren sie noch nicht in der Erscheinungswelt, dann müssen sie in transszendenter Wirklichkeit existieren. Irgendwie müssen sie dasein. Also das Gottesleben, z. B. wie es in der Menschheit erst zur Entfaltung gekommen ist, muß schon von Anfang an irgendwie vorhanden gewesen sein. Es

kann doch nicht „vom Himmel gefallen" sein. Wenn es nun von Anfang an nicht auch in die Erscheinung trat, so war es eben der Erscheinungswelt gegenüber transszendent.

Und warum soll nun mit dem empirischen Menschendasein die Entwicklung ihren Abschluß gefunden haben? Ist es nicht grober Anthropomorphismus, zu meinen, daß Geistesleben existire *nur* in der Art, wie es in der empirischen Menschheit lebt? Spricht nicht vielmehr alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß es in vollkommener Weise existiert in der Transszendenz? Es sei auf ein doppeltes hingewiesen. Erstens auf die *objektive Tatsache* des Auftretens großer Geister, der *Genien der Menschheit*. Sie sind ja niemals restlos aus der „Umwelt" zu erklären. Gerade das Große an ihnen nicht. Das ist nur zu begreifen als eine Erscheinung verborgener Tiefen des Geisteslebens. Es sind uns also diese Großen der Menschheit Offenbarungen transszendenten Geisteslebens. Nicht anders sieht sich dies von der rein religiösen Seite aus an. Der Fromme nennt jene unbekannten, verborgenen Tiefen des Universums: Gott. Die uns zugekehrte Seite der Welt nennt er Gottes Offenbarung. Da und dort ist sie besonders deutlich, wenn sich etwas Neues, Unerwartetes in der Welt zeigt. Besonders die „Propheten" sind dem Frommen Gottes Offenbarungsträger. Der Christ erblickt insbesondere in Jesus die klarste und überzeugendste Offenbarung nicht bloß von der Existenz, sondern auch vom Wesen Gottes.

Weist das Auftreten von Genien der Menschheit objektiv auf die Existenz eines transszendenten Geisteslebens, — so haben wir in unserem eigenen Gemüt noch einen *subjektiven* Beweis: nämlich in dem unausrottbaren Drang der Seele nach einer vollen Ausgestaltung und Verwirklichung des Geisteslebens, wie es in der christlichen Unsterblichkeitshoffnung seinen entschiedensten Ausdruck gefunden hat. Woher dieser Drang des menschlichen Geistes, wenn er nicht aus der transszendenten Tiefe des Geisteslebens geboren wäre! Sonst wäre seine zähe Widerstandskraft doch kaum zu erklären. Denn war er in seiner christlichen Gestalt der Unsterblichkeitshoffnung mit Gott zurückgewiesen, — ausrotten ließ er sich nicht. Er suchte sich eine *neue*, für unser christliches Empfinden freilich ungleich phantastischere Form, in der Lehre vom Übermenschen. Hinaus über das „Bloß-menschliche" zum Über-menschlichen! — Alle *Möglichkeit* der Höherbildung ruht auf der *Wirklichkeit* höherer, dem gegenwärtig erfahrbaren Leben transszendenter Lebenskräfte. Es führt also auch diese Betrachtung zum Glauben an eine transszendente Welt, an einen transszendenten Gott.

4. Die Transszendenz, wie wir sie uns denken, steht nun freilich zur Immanenz in keinem ausschließenden Gegensatz. Die transszendente Welt umschließt die Erfahrungswelt, und kommt in ihr zur Erscheinung. Das

Verhältnis Gottes zur Welt wäre also so zu denken: Gott ist der Welt gegenüber in allen ihren Entwicklungsstadien transszendent; die Welt ist Gott immanent. Entwicklung ist nur denkbar als das stufenweise Hereintreten der transszendenten Gotteskräfte in die Erscheinungswelt. Daß wir uns diese Gotteskräfte wirksam und zwar sinnvoll wirksam nur denken können, wenn sie als Äußerungen eines persönlichen Gottes gedacht werden, — dies nachzuweisen würde in diesem Zusammenhang zu weit führen. Es sei wenigstens die Wahrscheinlichkeit, oder auch nur die Möglichkeit zugegeben.

Dann aber wären wir dem *christlichen* Gottesbegriff recht nahe gekommen. Denn jene *absolute* Transszendenz, die wie der Deismus Gott und Welt durchaus von einander trennt, entspricht nicht dem christlichen Gottesglauben. Das wird freilich oft stillschweigend vorausgesetzt. Der deistische Gottesbegriff ist so populär, dem naiven Denken so einleuchtend, daß seine Verbreitung wohl begreiflich ist. Aber er ist eine reine Verstandesabstraktion. Der christliche Gottesglaube dagegen besteht in dem Erleben des allgegenwärtigen, allwaltenden Vatergottes. „In ihm leben, weben und sind wir." Er ist der schaffende und tragende *Grund* der Welt. Sie ist ihm immanent. Aber er ist zugleich das *Ziel* der Welt. Er ist ihr transszendent. „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge." Er ist Grund und Ziel der Weltentwicklung und eben deswegen auch die Kraft, die die Welt diesem Ziel entgegenführt in steter Überwindung aller niederen, die göttliche Entwicklung hemmenden Mächte. Er ist deswegen die Zuflucht aller derer, die unter diesen Mächten leiden, die mit ihnen kämpfen und sie überwinden möchten. Der Zusammenschluß mit ihm im Glauben, — das ist das Wesen der christlichen Religion. Im Glauben an den zwar innerweltlich wirksamen, aber wesentlich überweltlichen Gott besteht ihre Kraft und ihre Überlegenheit gegenüber jeder Religion der Immanenz.

Berührung zwischen einigen religiösen Gedanken und der mathematischen Behaftungslehre

von **Kurt Geißler.**

Rudolf Eucken sagt in einem Vortrage über das Wesen der Religion:*) „Bei der Religion handelt es sich um die Erfahrung einer neuen Welt" (die über die gewöhnliche natürliche Welt hinausgeht). „Läßt sich nun

*) 1901. Verlag von Georg Wigand, Leipzig. Vgl. auch: R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipzig, Veit & Ko. 1901.

eine Welt am bloßen Punkt erfahren?" Ein Punkt ist gewissermaßen die menschliche Seele, soweit sie sich nur mit dem endlichen Wissen befaßt. „Gewiß wäre der Versuch, die Religion von innen her zu begründen, aussichtslos, wenn die Seele lediglich als bloßes Subjekt dem All gegenüberstünde, als ein geschlossener Kreis die Dinge auf sich bezöge und nach sich mäße". Aber die Seele steht dem All nicht bloß gegenüber, sondern nimmt auch „unmittelbar am Weltleben teil". „Dem Menschen eine geistige Natur zusprechen, das heißt ihm an einer solchen Welt unmittelbaren Anteil geben, das heißt ihn im Kern seines Lebens von der Punktualität befreien".

Der Punkt und der Kreis ist hier gewählt als Bild; ich möchte das Treffende dieses Bildes an einer davon ganz unabhängig entstandenen mathematischen Lehre erläutern. Man weiß längst, daß der Punkt ein Nichts ist gegenüber den endlich ausgedehnten Größen. Auch die Seele in ihren bloß endlichen Bestimmtheiten wird gegenüber dem Höheren mit Recht ein Nichts genannt. Aber doch ist der Punkt nicht überhaupt ein Nichts, er hat seine bestimmte Bedeutung und ist beim Begrenzen der endlich ausgedehnten Strecken unvermeidlich. Das widerspricht dem vorigen Satze darum nicht, weil der Punkt trotz seiner nahen Beziehung zum endlich ausgedehnten doch in seinem Wesen einem anderen Gebiet angehört, ich sagte: einer anderen Weitenbehaftung. Der Punkt ist offenbar dem Kleinen verwandter als dem Großen, man gelangt zum Punkte nicht durch Erweiterung der endlichen Größen, sondern durch Verkleinerung. Aber man ist doch nicht bei ihm angelangt, wenn man sehr kleine Größen endlicher Art nimmt, der Punkt ist, wie man sagte, immer noch kleiner. Man muß einen förmlichen Wechsel in der Vorstellung, eine Wesensänderung vornehmen, um die Vorstellung des Punktes zu haben. Ich drückte das so aus, daß ich sagte, eine unendlich kleine Ausdehnung gehöre einem anderen Weitengebiete an als das Endliche oder Sinnlichvorstellbare, man nehme einen Wechsel der Behaftung vor, wenn man zum Punkte übergeht. Das Unendlichkleine, besser Untersinnlichvorstellbare**) kann in seinem Gebiete auch genau mathematisch exakt ausgedeutet werden, es gibt darin Verhältnisse verschiedener Größen. Aber alle unendlich kleinen Gebilde sind gegenüber dem Endlichen Nichts, vermögen das Endliche nicht zu vermehren. Ebenso vermag das Endliche die unendlichen Größen, das Übersinnlichvorstellbare in ihrem bestimmten Wesen nicht zu vergrößern. Der endliche Mensch ist gegenüber der Unendlichkeit ein Nichts, wie ein Punkt. Der mathematische Punkt ist vorzustellen je nach dem Gebiete, ein Punkt für das Endliche ist das Unendlichkleine; aber gegenüber diesem Endlichen hat die unendlichkleine Ausdehnung keine Bedeutung. Ist also auch das Unendlichkleine wieder be-

**) Vgl. mein Buch: Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie, B. G. Teubner. 1902.

grenzt (durch Punkte solcher niederer Art), so ist doch der „Punkt für das Endliche" grenzenlos klein, unendlich klein ohne Hinzudenken der Begrenzung im Unendlichkleinen. So ist auch jedes Endliche, eine endliche Strecke, ein endlicher Körper, das endliche Leben gegenüber dem Unendlichen zwar vorhanden, aber auf seine Ausdehnung kommt es dabei gar nicht an.

Man sieht, daß sehr wohl Beziehungen zwischen dem Punkte und der Ausdehnung höherer Art vorhanden sind. Im endlichen Punkte kann mancherlei verborgen sein, dessen Bedeutung erscheint, sobald man höhere Gebiete hinzuzieht. Gerade im Punkte beweist sich das Vorhandensein eines Höheren. Wenn der Punkt nicht wäre zur Begrenzung, so wäre auch das nicht, was er begrenzt. Und das Unendliche oder Übersinnlichvorstellbare wäre für uns verschwommen und ganz unverständlich, wenn wir nicht eine Beziehung dazu besäßen trotz oder besser bei unserer Begrenzung, unserer vergehenden Kleinheit.

Das Übersinnliche ist nicht völlig unfaßbar, nicht völlig unverständlich. Es ist nur von anderem Wesen gegenüber dem Endlichen. Das Unendliche ist auch in der Religion nicht etwas gänzlich Unbrauchbares. Der Punkt hat gegenüber der höheren Ausdehnung keine eigene Begrenzung mehr und vom Punkte aus betrachtet hat auch die höhere Ausdehnung kein volles Verständnis. Trotzdem aber besteht sie. Man muß sich über das Inhaltslose des Punktes erheben, um das Höhere in gewisser Beziehung wenigstens zu begreifen, man muß, mathematisch gesagt, mehrere Weitenbehaftungen umfassen, die Vorstellung gemischter Behaftung bilden. Das klingt nüchtern, ist aber trotzdem mit dem Religiösen vergleichbar. Das Unendliche erscheint vom bloßen Endlichen aus wie etwas Absolutes und gar nicht Faßbares, wie etwas derartig Fernes, daß man keinen Zusammenhang sieht. Und doch ist ein solcher vorhanden. Man muß sich, um ihn zu sehen, erheben über das bloße einzelne Weitengebiet und muß die Beziehungen begreifen. Der Gegensatz von Verneinung und Bejahung führt bei Eucken (S. 10) zu dem Gedanken: „Immer muß das Verlorene oder Gefährdete einen Wert haben, wenn seine Beraubung Schmerz bereiten soll, immer verrät das Leid ein, wenn auch weiter zurückliegendes und verstecktes Gutes. Eine völlige Verneinung ließe sich nicht vollziehen". „Hier ist ein Punkt erreicht, wo ein Verlangen nach Religion im eigentlichen Sinne durchbricht". „Persönlichsein ist nicht bloß eine Aneignung einer gegebenen Welt, sondern es ist der Ausdruck und das Durchbrechen einer neuen Welt".

Niemals kommt man beim Durchdenken der Beziehungen zum Höheren zur völligen Erkenntnis eines Absoluten. Auch in der Mathematik ist das absolut Unendliche ein nicht exakt zu behandelnder Begriff. Aber wohl kann man erfassen, daß sich Unendliches an das Endliche anschließt und

Beziehungen zwischen beidem vorhanden sind. Man kann Stufen, höhere Grade des Unendlichen mathematisch ausdeuten, immer im Anschlusse an die Beziehung zum Endlichen. Es kann auch im endlichen Leben erkannt werden, daß zugleich in uns die Beziehungen zum Höheren wohnen und lebendig wirken, ohne doch die Gesetze des Endlichen damit umzustoßen. Nicht im Widerspruche, in einem für immer unversöhnlichen Gegensatze liegt das Wesen des Religiösen nach neuerer Auffassung und Vertiefung, wohl aber in dem Bewußtsein, daß es Höheres gibt und daß wir das Wesen dieses Höheren niemals erschöpfen. Die Grundlagen wie die Ziele sind unserer bloßen schließenden Einsicht unbekannt, wir bewegen uns immer nur in Berührungen und in Beziehungen beschränkter, gegebener Art, aber uns erfüllt die Gewißheit, daß solche Beziehungen, solche Gesetze sinnlos sind ohne jene niemals genügend verstandenen Grundlagen und Ziele. Damit ergibt sich das Bedürfnis nach stets höherem Verständnis ohne Widerspruch zum religiösen Gefühle, aber auch das Bewußtsein, daß wir die Beziehung zum Höheren anerkennen, sie fühlen wollen und müssen, ehe wir in der Erkenntnis zu der jeweilig erstrebten Stelle gekommen sind.

Die Lehre vom Willen und seiner Freiheit ist für die Religion wichtig. Nach der Lehre von den Weitenbehaftungen kann selbst ein mechanisch vorgestelltes Getriebe Zustände haben, in denen zwar alle mechanisch endlichen Gesetze erfüllt und respektiert werden und sich doch das Eingreifen höherer Art, Beziehungen zum Unendlichen verstehen lassen. Labile Gleichgewichtszustände in einem Mechanismus der Seele wie auch des körperlichen Gehirnes verlangen die Vorstellung des Punktes, eines Zustandes, wo Entscheidung verschiedener Art möglich ist und doch nicht genügend durch bloß endliche Einflüsse verstanden wird. Hier ist ein verständlicher Berührungspunkt zwischen Weitenbehaftungen. Er erlaubt eine Freiheit in dem Sinne, daß die bloße Macht des endlich Sinnlichen nicht etwa durchbrochen wird, aber bedeutungslos ist, und wo selbst Folgen endlicher Art aus der Berührung mit Unendlichem entstehen können. Höhere Gesetze, nicht Gesetzlosigkeit wird der Verstand auch hier annehmen und ausdenken, aber diese vertragen sich mit den endlichen, obwohl sie darüber hinausgehen. Darum ist eine Freiheit, eine Bestimmung durch höheres Sein trotz aller exakten Wissenschaftlichkeit offen gelassen. Und hier kann auch die Religion ihre besondere Wissenschaft benutzen und bestätigen, ohne der Lehre vom Glauben zu schaden und mit ihr in Konflikt zu kommen. Natürlich muß jede Ausdeutung, die sich des Endlichen und Sinnlichen bedient, auch den Gesetzen des Endlichen gerecht werden, oder hinzusetzen, daß nur Bilder gemeint sind.

Es ergeben sich, außer den erwähnten Punkten, aus der Lehre von den Weitenbehaftungen mancherlei für die religiösen Vorstellungen wichtige Beziehungen. Ganz besonders ist es die Lehre von den Widersprüchen, die

ja auch in der Theologie Anlaß zu Streitigkeiten gibt. In der mathematischen Lehre vom Unendlichen vermag man durch Weitenbehaftungen scheinbare Widersprüche zu lösen und zu erkennen, daß an ihnen der übereilte Abschluß unserer Vorstellungen, die unrichtige Beschränkung auf das Endliche schuld ist. Überhaupt kann dies als Beispiel dienen für die Methode der Entfernung von Widersprüchen philosophischer, auch religionsphilosophischer Art, worauf ich bei anderer Gelegenheit mir vorbehalte zurückzukommen.

Die Unendlichkeit Gottes.

Von Franz Karl Pezold.

Es ist eine Tatsache, die der religiösen Apologetik unserer Tage viel zu schaffen macht, daß die Naturwissenschaft unsere Weltanschauung ins unendliche ausgeweitet hat. Unsere Welt hat nicht nur ihren Mittelpunkt verändert gegenüber der Welt der Völker des Altertums, sie hat auch ihre Grenzen verloren. Diese Anschauung ruht nun aber nicht auf der Erfahrung; es ist leicht zu zeigen, daß keine Erfahrung des einzelnen und der Gattung mehr als einen geringen Ausschnitt der unermeßlichen Wirklichkeit zu umspannen vermag. Diese Tatsache läßt sich aber nicht apologetisch verwerten. Weil unsere Erfahrung nicht die ganze Wirklichkeit umspannen kann und wohl nie umspannen und durchforschen wird, darum sollte der übrige Raum, in welchen wir nicht vorgedrungen sind, für unsere Metaphysik und für unseren Gottesglauben aufbehalten bleiben (Heft I dieser Zs. S. 48ff.)? Keineswegs. Eben weil die Prinzipien der Naturwissenschaft und ihre Anschauungsformen Raum und Zeit *vor* aller Erfahrung sind, darum gilt von ihnen, daß sie nicht nur Prinzipien und Formen der wirklichen, sondern *aller* möglichen Erfahrung sind. Es ist uns darum verwehrt eine Erfahrung als möglich zu denken, die solchen Gesetzen nicht unterworfen wäre. Das ist hier nicht der Ort, ausführlicher zu beweisen. Es sei genug, daß es Forscher und Kenner der Wissenschaftslehre gibt, die von Kant so zu denken gelernt haben. Aus der Beschränktheit unserer *tatsächlichen* Erfahrungen läßt sich apologetisches Kapital nicht schlagen, weil es die Prinzipien aller möglichen Erfahrung sind, welche wir jenen tatsächlichen Erfahrungen zugrunde liegend finden.

Nun ist aber nicht allein unsere tatsächliche Erfahrung ihrem Umfange nach begrenzt, sondern auch alle mögliche Erfahrung unterliegt einer Beschränkung. Alle Erfahrung nämlich setzt eine doppelte Trennung voraus in dem ursprünglichen Erlebnis, in welchem ihr Gegenstand zunächst ge-

geben ist: eine Trennung zuerst der erlebenden Persönlichkeit nach ihren verschiedenen Fähigkeiten, sofern die Erfahrung das Erlebnis der Gesamtpersönlichkeit einseitig in das intellektuelle Dasein verschränkt; eine Scheidung zweitens der erlebenden Persönlichkeit von ihrem Erlebnis, sofern das vorher einheitliche und ungeteilte nunmehr ein zwiefaches wird; das Erlebnis wird auf diese Weise umgewandelt zum Erlebten und so allein im Intellekt festgehalten. Diese zwiefache Scheidung ist gegeben im Prozeß der Objektivierung. Erst dadurch, daß wir das Erlebnis unserer ungeteilten Persönlichkeit als Gegenstand unserer intellektuellen Betrachtung „setzen", projizieren wir unser Erlebnis in Zeit und Raum. Etwas als Gegenstand betrachten, heißt also nichts anderes als, es unterschieden von der erlebenden Persönlichkeit, mit der es ursprünglich eins war, im Raum und in der Zeit vorstellen. Was im Raum und in der Zeit ist, das allein gehört der Erfahrung an.

Nun ist man sich in der protestantischen Theologie seit Schleiermacher völlig darüber einig, daß Religion nicht Sache der Erfahrung sondern des Erlebens ist. Religion gründet sich auf ein Erlebnis der Gesamtpersönlichkeit und darf deshalb nicht mit irgend einer möglichen Erfahrung verwechselt werden. Mit diesem Hinweis auf die Innerlichkeit des religiösen Erlebnisses wird sich eine intellektuelle (theologische) Betrachtung einer Einschränkung bewußt, die sie sich notwendig selbst auferlegen muß. Die religiöse Betrachtung muß sich immer von neuem daran erinnern, daß auf jene ursprüngliche Einheit der Gesamtpersönlichkeit mit ihrem erlebten Gegenstande im Gottesbewußtsein Rücksicht zu nehmen ist. Sie darf darum jene Scheidung, welche mit der Gegenstandsbetrachtung (Objektivierung) gegeben ist, nicht mitmachen ohne das Bestreben, dabei durch die Scheidung hindurch zu einer neuen reflektierten, sekundären Einheit vorzudringen. Darum ist jede — an sich ja unvermeidliche — Verwendung der von der Erfahrung hergenommenen termini in religiösen Fragen ein „Gleichnis". Sie bleiben ihrem Gegenstande deshalb inadäquat, weil es sich im letzten Grunde nicht um etwas gegenständliches handelt.

Wenn man also gefragt hat: „Wie stellt sich der moderne Mensch das Verhältnis Gottes zur Welt, zunächst rein örtlich gefaßt vor?" (Heft I, S. 55), und wenn dann dieser Gesichtspunkt durchgeführt wird bis zu dem Spinozistischen Satze „deus sive natura, d.h. Gott = Natur, Natur = Gott" (S. 59) oder: Gott ist der Welt immanent (S. 61), so liegt das πρωτον ψευδος einer solchen Fragestellung eben in der Durchführung des „rein örtlichen" Gesichtspunktes. Bei der Anwendung der Anschauung des Ortes auf das Dasein Gottes behandelt man Gott ja noch als Gegenstand in demselben Sinne wie die Objekte der Erfahrung; und damit redet man sehr uneigentlich, weil Gott im Grunde niemals ein Gegenstand der Erfahrung, niemals Objekt im Sinne der Erfahrung werden

kann, d.h. also auch niemals in Raum und Zeit vorgestellt werden darf, sei es in welcher Form auch immer.

Damit soll gleichwohl nicht derjenigen religiösen Betrachtung das Wort geredet werden, welche überhaupt die Unterscheidung des erlebenden Bewußtseins von seinem Erlebnis verwirft. Gott steht meinem Ich gegenüber als etwas selbständiges, sobald sich überhaupt mein Bewußtsein seines Gotteserlebnisses bemächtigen will. Auch die Wertspekulationen in Ethik, Ästhetik usw. setzen eine klare Scheidung zwischen dem wertenden Subjekt und dem Wert voraus, doch so, daß dabei der Wert nicht mit dem gewerteten Gegenstand zusammenfällt, sondern als etwas dem Subjekt in seiner Einheit wesensverwandtes zu betrachten ist. Mit dieser Einschränkung also ist auch in der Theologie und Religionsphilosophie die gegenständliche Betrachtung und damit eine Fülle von Anschauungen der Erfahrung als notwendiges Darstellungsmittel aufzunehmen.

Wenn ich nun also den „Ort" Gottes erörtere, so betrachte ich ihn damit zwar gegenständlich. Aber ich kann mir dabei gegenwärtig halten: Diese Betrachtung ist nur so lange richtig und berechtigt, als sie dazu da ist, sich selbst aufzuheben. Diesem Zweck kann zunächst die Heranziehung des Grenzfalls dienen: Gott ist unendlich, d.h. wenn wir ihn der Ortsanschauung unterwerfen wollen, so paßt auf ihn nur der Grenzfall aller Raumanschauung: die Unendlichkeit. Aber selbst diese Anschauung ist noch inadäquat, sofern sie eigentlich die Unbegrenztheit bestimmter mathematischer Gebilde, der geraden Linie, der ebenen Fläche und anderer geometrischer Örter bezeichnet. Sollen wir nun Gott nach ihrer Analogie vorstellen? Gott ist nicht ein mathematisches Kontinuum. Vielmehr auch der Grenzfall unserer Anschauung bleibt deshalb inadäquat, weil er noch immer Gott als Gegenstand unserer Erkenntnis nach Analogie der Erfahrungsgegenstände betrachtet, während doch nur die ungeteilte Persönlichkeit, nicht aber ihr objektivierender Geist Gott erlebt. Wollen und können wir gleichwohl auf eine Erkenntnis Gottes nicht verzichten, so ist unentbehrlich ein zweites Mittel: nämlich die Aussage des Gegenteils: Gott ist überall und an jedem Orte ganz. Damit ist aber an dieser Stelle das widersprechende theologischer Grundvorstellungen als notwendig erwiesen. Das religiöse Erlebnis läßt sich nicht in widerspruchslose Vorstellungen einfangen, weil unsere Vorstellungen und ihre Formen an den Gegenständen der Erfahrung gebildet sind und also auf sie allein passen.

Recht und Unrecht in der Forderung eines undogmatischen Christentums.

Von **Martin Schulze.**

Die Idee eines undogmatischen Christentums begegnet auf der einen Seite ebenso entschiedenem Mißtrauen, ja Widerstand, wie auf der anderen warmer Sympathie. Sie wird hier für ebenso unvermeidlich in der gegenwärtigen geistigen Lage wie dort für unannehmbar im kirchlichen, ja christlichen Interesse gehalten. Mir scheint eine Verständigung in diesem Streite bis zu einem gewissen Grade möglich, und ich möchte daher in den folgenden Ausführungen einen kleinen Beitrag dazu geben.

Es kommt ganz darauf an, was man unter „dogmatisch" bezw. „undogmatich" versteht, ob dabei eine Gebundenheit an die altüberlieferte Lehrform sei es geltend gemacht, sei es zurückgewiesen, oder ob überhaupt ein bestimmter Glaubensinhalt als für die christliche Religion unentbehrlich oder aber überflüssig angesehen wird. Im ersteren Falle kann ich mit den Vertretern eines undogmatischen Christentums fühlen, im letzteren bin ich nicht in der Lage eine Lanze für sie zu brechen, muß sie im Gegenteil auf das Entschiedenste bekämpfen.

(Rein sprachlich angesehen, liegt ohne Zweifel die Beziehung der beiden Begriffe auf die kirchlich fixierte Lehre — das Dogma — am nächsten. Doch pflegt das Adjektivum „dogmatisch" in einem weiteren Sinne genommen zu werden von einer bestimmten Stellungnahme in Glaubenssachen und Fassung der Glaubenswahrheit — womit immer auch eine Beurteilung des Dogmas gegeben ist —, insbesondere von der strengen Behandlung der Sache in der betreffenden theologischen Disziplin, der sogenannten Dogmatik. Es kommt aber schließlich auf die Sache und nicht auf Worte an.)

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die moderne Losung vor allem hervorgerufen ist durch das in gewissen kirchlichen Kreisen maßgebende Streben, die symbolischen Lehrbestimmungen zu konservieren und dem Glauben aufzuoktroyieren. Dagegen setzt man sich mit Recht zur Wehr. Es ist das nicht bloß unmodern, sondern auch unevangelisch.

Man kann von dem hohen Werte unserer Bekenntnisschriften durchdrungen sein, ja sie für unersetzlich halten und doch zugeben, daß die Formulierung, welche in ihnen der Glaube gefunden hat, zeitgeschichtlich bedingt und darum einer Verbesserung bedürftig ist. Ja man kann das nicht bloß, man muß es, wenn anders man in dem Strome des neuzeitlichen Geisteslebens darin steht. Ich brauche das im Einzelnen hier nicht nachzuweisen. Es handelt sich auch gar nicht bloß um Einzelheiten, sondern um den ganzen Rahmen, in welchem die Sache aufgefaßt und dargestellt

wird, sowie um gewisse durchgängige Mängel, die dabei hineinspielen. Ich erinnere nur an den Einfluß des alten Weltbildes und einer längst überholten Schriftauslegung. Ja man muß zugeben, daß die Aussagen, von allen Fortschritten des Denkens und Wissens abgesehen, vielfach sogar einer rein religiösen Beurteilung nicht genügen. Sie sind kein zutreffender Ausdruck des neuen Prinzips, sind z. T. sogar einfach übernommen oder liegen wenigstens durchaus auf der Linie des Alten. Schon aus diesem Grunde kann protestantisches Christentum nicht an sie gebunden sein.

Es ist aber überhaupt unevangelisch, den Glauben in die Anerkennung und Übernahme kirchlich sanktionierter Lehren zu setzen. Auch wenn unsere Symbole konsequent und allseitig das evangelische Prinzip entwickelten, würde es falsch sein zu sagen: Unser Christentum hat darin sein Wesen, daß man diese Überzeugung teilt. Gegen diesen, im Grunde katholischen Glaubensbegriff wird erfreulicherweise von den verschiedensten Seiten energisch Front gemacht.

Der Glaube reicht viel tiefer, als diejenigen zu wissen scheinen, welche über sein Vorhandensein oder sein Maß immer nach der Stellung urteilen, die man zu gewissen überlieferten Behauptungen einnimmt. Man kann in dieser Beziehung ganz korrekt und dabei doch im tiefsten Grunde ungläubig sein. Die landläufige Verwendung der Begriffe „gläubig" und „ungläubig" ist durchaus verkehrt. Das Kriterium, welches man dabei anwendet, ist ein ganz äußerliches. Man fragt lediglich oder doch in erster Linie, wieviel oder wie wenig von dem angeblich oder wirklich zu Glaubenden jemand sich angeeignet hat. Dieser Glaube hätte keine Reformation der Kirche herbeigeführt. Man beruft sich vergeblich auf dahingehende Aussprüche Luthers. Sie beweisen nur, daß er gelegentlich selbst in das alte Wesen zurückgefallen ist, aus welchem er doch herausgeführt hat, herausgeführt hat durch den Gewinn und die Geltendmachung eines Glaubens, der in ganz anderen Regionen seinen Ursprung und sein Leben hat.

Wenn er das Christentum allein in den Glauben setzte, so verstand er darunter die Richtung des ganzen Menschen auf Gott, wie er sich uns in Christus und durch ihn offenbart, in getrostem, mutigem, tatkräftigem Vertrauen. In der Tat ist das erst religiöser Glaube. Es handelt sich dabei um ein persönliches Verhältnis zu Gott, und zwar um ein solches, welches einem durch Gott selbst eröffnet, ja in welches man durch ihn hineingezogen wird. Alles Vertrauen wird geweckt durch persönliche Eindrücke. So ist es auch im Höchsten. Dagegen handelt man beim Fürwahrhalten gewisser Glaubenssätze, ob man es nun leicht oder schwer über sich gewinne, eigenmächtig. Die Sache ist so einfach, einfach freilich nur auf dem Standpunkte der Gnadenreligion. Aber auf ihm wollen doch die-

jenigen stehen, mit denen wir hier verhandeln. Weshalb geben sie denn immer wieder dem Glauben zu seinem Objekte *Meinungen über Gott, Christus* usw. *statt Gott selbst*? Glaube ist *Hingabe* an den zu uns sich herablassenden, um uns werbenden Gott mit unserem ganzen Leben. Wenn man dies unter dem praktischen Charakter der Religion versteht, von dem jetzt soviel die Rede ist, so ist gar nichts dagegen zu sagen. (Es gibt allerdings eine, für mich wenigstens, unannehmbare Deutung dieses Schlagworts, wonach man in der Religion die Erfüllung seiner praktischen Zwecke sucht. Dann ist sie einem Mittel zum Zweck, d.h. man würdigt sie herab, doch das nur nebenbei!). Vergeblich teilt man die klarste und schönste Theorie von den Glaubensgegenständen bezw. dem Glaubensgegenstande, wenn man darin nicht sein Leben hat.

Aber freilich, damit ist nicht gesagt, daß man *die Sache haben kann ohne jede Theorie davon*, oder ich will lieber sagen, daß bei der Religion im allgemeinen und beim Christentum im besonderen die *Vorstellungen*, die man sich von Gott, von Christus usw. macht, keine Rolle spielen. Die Vertreter eines undogmatischen Christentums schütten das Kind mit dem Bade aus. Sie halten eben das für ganz wertlos in religiöser Beziehung, was die anderen für das Entscheidende ausgeben — die Glaubenslehren.

Man geht dabei unter sich wieder ganz *verschiedene Wege*. Die Einen halten sich im Wesentlichen an die, so oder so, optimistisch oder pessimistisch, weltoffen oder asketisch verstandene *Moral des Christentums*, vor allem Jesu selbst, im Übrigen nur einige ganz allgemeine Wahrheiten beibehaltend bezw. hinzunehmend. Denn der Standpunkt der Aufklärung, wo man vom sittlichen Bewußtsein aus wenigstens auf den Glauben an den persönlichen Gott zurückgriff, ja auf ihn sich bezog mit allem seinen Tun, seiner Fürsorge sich getröstete und der Unsterblichkeit des sittlichen Menschenwesens gewiß war, wird vielfach auch nicht mehr festgehalten. Die Ethik, die man vertritt, läuft aus in eine pantheistische Weltanschauung. Oder es findet doch ein unklares Schwanken in dieser Beziehung statt.

Der anderen Richtung hingegen ist es um die Wahrung des *Gemütscharakters der Religion* zu tun, ohne daß es ihr deswegen an sittlichem Interesse fehlte. Im Gegenteil meint man, daß die in den Tiefen erlebte Berührung mit Gott und seiner Offenbarung in Christus sich auch in der ganzen Lebensführung fruchtbar erweisen wird. Aber das steht erst in zweiter Linie.

Den Ersteren geht alles Verständnis für die Eigenart der Religion ab. Sie haben nichts von Schleiermacher gelernt. Es läßt sich allerdings etwas zu ihrer Entschuldigung sagen. Der Intellektualismus der — ja nach Schleiermacher wieder in die Höhe gekommenen — Orthodoxie, gegen

den sie sich wenden, hat sich nicht nur als sittlich unfruchtbar erwiesen, er ist auch mit Zumutungen verbunden, welche im sittlichen Interesse zurückgewiesen werden müssen. Indem man die buchstäbliche Anerkennung einer bestimmten Lehrform für notwendig zum Heil erklärt, für die conditio sine qua non alles Weiteren, jede, auch die geringste Abweichung aber in Grund und Boden verdammt, verleitet man die Menschen dazu, unbesehen eine Überzeugung zu der ihrigen zu machen, zu welcher sie nicht selbst hindurchgedrungen sind; mit anderen Worten, man vergreift sich an ihrer Selbständigkeit. „Herdenmenschen" werden das Unsittliche daran nicht empfinden, sie werden aber auch keinen Gewinn von der Unterwerfung haben; sie werden bleiben, wie sie sind, trotz des angeblichen Besitzes der seligmachenden Wahrheit. Andere werden unter jener Forderung leiden, indem sie sich vergeblich bemühen, sich die Zustimmung zu diesem oder jenem Dogma abzuringen. Noch andere endlich werden sich dem an sie gerichteten Ansinnen im Bewußtsein ihres Rechtes als Persönlichkeiten einfach widersetzen, dann aber in der Regel, falls sie nicht noch von einer anderen Seite gefaßt werden, nicht bloß das Dogma, das ihnen aufgedrungen werden sollte, sondern mit ihm zugleich das eigentümlich Religiöse, das dahinter sich verbirgt, als wertlos preisgeben und sich in der Hauptsache eben auf den moralischen Gehalt des Christentums zurückziehen.

So darf man in Zeiten einer engherzigen und bequemen Rechtgläubigkeit mit dem Moralismus nicht allzustreng ins Gericht gehen: er ist eine notwendige Reaktion, ja er bedeutet die Besinnung auf einen Hauptvorzug des Christentums unter den Religionen, nämlich auf sein durch und durch sittliches Gepräge. Er vergißt aber darüber, daß es doch vor allem Religion ist. Denn was er in dieser Beziehung noch gelten läßt, ist so dürftig und untergeordnet, daß es den Namen nicht verdient.

Nicht die Anknüpfung einer in sich selbst ruhenden Sittlichkeit an die Gottesidee oder das Postulat einer auf jene angelegten und ihre Durchführung im Ganzen garantierenden Weltordnung, einer Macht des Guten über die Welt, oder was man sonst noch dem Ähnliches nennen möchte, macht das Wesen der Religion, zumal des Christentums als Religion aus, sondern das Leben mit Gott und in Gott und aus Gott. Ja, wenn das Christentum die sittliche Religion κατ' ἐξοχήν ist, so verdankt es das doch der Eröffnung einer ungetrübten Gemeinschaft mit Gott, mit Gott allerdings als dem vollkommenen Urbilde des Guten. Beides bedingt sich ja gegenseitig: die sittliche Idee muß erst in ihrer vollen Tiefe erfaßt sein, ehe die Selbstdarbietung und Selbstmitteilung des „allein Guten" empfängliche Gemüter finden kann; andrerseits ist die bloße Vergegenwärtigung grade des vollendeten Ideals nur

geeignet, die Kluft zwischen dem Menschen und dem Höchsten zu erweitern, und schafft erst die Offenbarung der Gnade, daß das Ideal Wirklichkeit werde.

Man täuscht sich in den Kreisen, um welche es sich hier handelt, über die sittlichen Kräfte des Menschen. Das mag wieder eine verständliche Reaktion sein gegenüber dem bodenlosen und — sit venia verbo! — alles über einen Kamm scherenden Pessimismus der kirchlichen Dogmatik. Aber darum ist es noch nicht richtig. Jedenfalls haben diejenigen, welchen die Menschheit die meiste Förderung in sittlicher Beziehung verdankt, sie zu ihrem „Ursprung" zurückgeführt.

Um die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott dreht sich aber das Zentral-Dogma des Christentums. Nun bleibt es freilich dabei, daß die Unterwerfung unter das Dogma es nicht tut, daß sie auch gar nicht zu verlangen ist. Wohl aber will die Tatsache, deren sich das Dogma mit seinen Mitteln zu bemächtigen gesucht hat, zu Herzen genommen sein, die Tatsache der Gegenwart Gottes in Christus zum Heile der Menschen. Das wird aber nicht geschehen können, ohne irgendwelche Vergegenwärtigung der Momente oder Faktoren, durch welche der Urheber des Christentums diese Bedeutung gewinnt.

Wenn man dem gegenüber erklärt, es genüge die Sittenlehre Jesu und etwa noch seine Gottesidee sich anzueignen, so beweist man damit nur, daß man den springenden Punkt nicht sieht, um den es sich bei dem Christentum als Gnadenreligion handelt. Man geht hinter das Christentum zurück auf seine Vorbereitung. Man gibt zwar dem, was man selbst für das Wahre an der Sache hält, den Ehrennamen des „Christentums Christi". Indessen selbst wenn man mit dieser Bezeichnung Recht hätte, so wäre es damit, daß es uns überliefert ist und von uns für annehmbar befunden wird, noch nicht unseres. Es soll sich doch um Praxis handeln. Man verwirkliche aber erst einmal seinen Gottvaterglauben, seine Liebe und Reinheit im eigenen Leben, ohne von ihm etwas Mehreres gehabt zu haben als seine Lehre und sein Vorbild! Er hat aber auch selbst viel mehr sein wollen als ein Muster von einem Christen. Und wenn es zu einer Christengemeinde gekommen ist, so geschah das nicht bloß auf diejenigen Züge seines Bildes hin, die man in dem obigen Begriff (des Christentums Christi) zusammenzufassen pflegt (die aber für sich nie existiert haben), vielmehr sah und erlebte man in ihm den Befreier von der Schuld und Macht der Sünde, den einigen Mittler der Versöhnung und Erlösung. Das sollten diejenigen, die überhaupt noch Christen sein wollen, doch bedenken. Mit der „Gesellschaft für ethische Kultur" ist es ja etwas anderes.

Summa Summarum: es fehlt bei der bisher ins Auge gefaßten Gruppe der „Undogmatischen" der Sinn für die lebendigen Kräfte der Größe, die hier in Frage steht. Sie mögen ganz wackere, charakterfeste Leute sein, aber von der Religion verstehen sie nicht viel. Das kann man von der anderen Richtung, der ich mich jetzt zuwende, nicht sagen.

Das warmherzige Buch von Otto Dreyer, welches vor etwa zwei Jahrzehnten unter dem Titel der hier verhandelten Losung erschien, und das ich im Folgenden vor allem im Auge habe, wendet sich nicht bloß gegen die Orthodoxie mit ihren starren Formeln, mit ihrem Glaubenszwang und ihrer Unduldsamkeit, sondern zugleich gegen einen „Liberalismus", welcher bei der Schätzung Christi „über das Ideal des gottgeeinten Menschen und den gewaltigen Lehrer von Gott und den göttlichen Dingen nicht hinauskommt". Das religiöse Gemüt, meint er, wird dabei einen wesentlichen Mangel empfinden. „Gebt mir, wird es sagen, nicht eine Lehre von Gott, gebt mir Gott selbst! zeigt mir nicht einen Menschen, der mit Gott geeint war, sondern zeigt mir, wie ich selbst mit ihm eins werden kann!" So schaut er denn Christus, den Unvergleichlichen, mit Gott zusammen, läßt durch jenen diesen uns nahe kommen und unser gläubiges Vertrauen auf sich ziehen. Das ist der Kern des kirchlichen Dogmas, welches nur den Fehler begangen hat, „das flutende Leben in eine feste Form zu gießen", mit Hilfe philosophischer Zeitbegriffe, die, dafür gar nicht geeignet, das Mysterium des Glaubens (nicht bloß versteinerten, sondern) geradezu als etwas Widersinniges erscheinen lassen. Darum gilt es den ursprünglichen flüssigen Zustand der Sache wiederherzustellen, ganz undogmatisch die christliche Wahrheit zu bieten.

Daran ist natürlich manches Richtige. Niemand, der an der Fortentwicklung der Theologie seit Schleiermacher lebendigen Anteil genommen hat, wird das bestreiten. Aber es wird dabei insofern wieder über das Ziel hinausgeschossen, als es auf ein reines Gefühlschristentum abgesehen ist. Das religiöse Gefühl soll allerdings den Willen bestimmen — einer quietistischen Mystik redet Dreyer wenigstens nicht das Wort —, was aber bei ihm gänzlich unterschätzt wird, das sind die Glaubensvorstellungen. Der Christenglaube ist ihm ein inneres Weben und Wogen, eine auch ohne Worte fortzündende Glut, und wie die Bilder alle heißen.

Nun kann es ja keinem Zweifel unterliegen, daß christliche Frömmigkeit tatsächlich in dem „Berührt-", „Getroffen-", „Bewegtsein des Herzens" durch Gott in Christus ihr Wesen hat. Und diese Frömmigkeit ist die Seele des ganzen Christentums. Aber die Seele ist nicht ohne einen Leib. Und wenn wir vom Glauben reden, so fassen wir beides zusammen: die religiöse Ergriffenheit und das dem Bewußtsein gegenwärtige Objekt, von dem der Eindruck ausgeht, die „gefühlsstarken" reli-

giösen Vorstellungen. Der genuin evangelische Glaube ist jedenfalls kein bloßes Hin- und Herwogen der Gefühle, er hat vielmehr zu seinem Korrelat das Evangelium, und er besteht in dem persönlichen Vertrauen zu der darin sich anbietenden Gottesgnade.

Dagegen würde nun wohl von dieser Seite nichts eingewendet werden. Wenn aber der Glaube in diesem Vollsinn des Worts zustande kommen soll, dann wird es jedenfalls ohne ein gewisses Maß christlicher Erkenntnis nicht abgehen. Es ist doch wahrhaftig keine Kleinigkeit, wenn man in dieser Welt, wo vielen nichts als der blinde Zufall oder die eherne Notwendigkeit zu regieren scheint, wo das Übel grassiert und das Böse seinen unheimlichen Einfluß entfaltet, wo der Tod das letzte Wort hat, wenn man da wider allen Augenschein sich an eine ewige Liebe klammert und in ihr geborgen weiß! Was gibt einem ein Recht an sie zu glauben? Und die allgemeine Welterfahrung ist noch nicht das größte Hindernis! Viel schwerer kommt der Glaube gegenüber einer tieferen sittlichen Selbsterkenntnis und Selbstbeurteilung auf: „Wer bin ich, daß ich der Gemeinschaft mit dem Höchsten mich rühme?" Wer darin nie eine Klippe gefunden hat, an der er zu scheitern drohte, der steht nicht auf dem Boden der Reformation, der kann auch nicht an ihren Segnungen teilhaben.

Nun wäre es Unrecht, wenn ich diese Erfahrung den „Undogmatischen", von denen hier die Rede ist, absprechen wollte. Vielleicht liegt sie manchem unter ihnen näher als denen, die auf ihre Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma pochen, ohne von seinem Geiste erfüllt zu sein. Aber warum wird dann das Ideal in möglichster Unbestimmtheit gesehen? Ich meine, wenn etwas in dieser Zeit und Ewigkeit betreffenden Angelegenheit zu wünschen ist, so ist es Klarheit „Ich weiß, an wen ich glaube." Deshalb braucht das Christentum noch lange nicht in die kalten Regionen des Verstandes zurückgedrängt zu werden. Nur vor Gedankenlosigkeit soll es bewahrt werden, wie sie ihm als der vollendet geistigen und sittlichen Religion nicht ziemt.

Der Glaube der Väter hat sich an die lebendige Verkündigung „des Wortes" gehalten und von ihr genährt. In der zentralen Stelle, welche diese noch immer in dem Religionswesen der evangelischen Kirche einnimmt, kommt der Gegensatz gegen alle Naturreligion zu einem greifbaren Ausdruck: Der Mensch steht als geistige Persönlichkeit seinem Gott gegenüber, und alles, was zwischen ihnen vorgeht, soll der Höhe dieses seines Wesens entsprechen. Im Worte teilt sich der Geist mit und wirkt er auf den Geist ein. Darum werden auch die Sakramente ursprünglich nur als eine andere Form der Wortdarbietung geschätzt. Es ist eben nicht auf einen natürlichen Lebensgewinnst abgesehen.

Nun ist Persönlichkeit ja das Schlagwort gerade auch der Kreise, mit

denen wir uns hier auseinandersetzen. Sie scheinen mir aber diesem Begriffe nicht genug zu tun, wenigstens in der Religion ihn nicht voll zur Geltung kommen zu lassen, indem sie da alles in ein wogendes Meer von Stimmungen auflösen. Dergleichen läßt sich freilich auch ohne klare Gedanken und Worte hervorrufen.

Dabei sind die Betreffenden sonst nichts weniger als verschwommen! Warum schätzen sie denn diese Eigenschaft an der Religion? Der Gegensatz gegen einen herz- und kraftlosen Intellektualismus erklärt das, scheint mir, noch nicht zur Genüge. Vielmehr macht sich dabei zugleich das Bestreben geltend, das Christentum mit dem, was man moderne Weltanschauung nennt — man hat dabei die entschiedene, rückhaltlose Wendung des neuzeitlichen Denkens zur Immanenz im Auge — zu vereinigen. Natürlich kommen hier nur die idealistischen Formen dieser Philosophie in Betracht. Aber auch sie entfernen sich von dem Christentum, sofern es selbst eine bestimmte Gottes- und Weltanschauung enthält, doch zu weit, als daß von einer Ineinanderarbeitung beider die Rede sein könnte. Anders wenn das Christentum aus dem Reiche des Gedankens verbannt, grundwesentlich zu einer Sache des Fühlens gemacht, und was an Vorstellungen ganz unentbehrlich ist, für etwas gar nicht bestimmt Umgrenztes, Fließendes erklärt wird! Dann verträgt es sich mit jeder nur nicht atheistischen Weltanschauung.

Dieser Antrieb spielt überhaupt, wenn ich recht sehe, bei allen Arten des undogmatischen Christentums sehr stark mit. Mag dabei mehr das Gefühl oder der Wille in Anspruch genommen werden: in jedem Falle hat der Intellekt freie Hand für seine Operationen. Nun sind die Bemühungen um eine Versöhnung zwischen dem Christentum und unserem gegenwärtigen Geistesleben an und für sich gewiß zu begrüßen. Es darf nur ebensowenig auf Kosten von jenem wie von diesem geschehen. Die moderne Apologetik aber ist vielfach geneigt, ein wesentliches Element des christlichen Glaubens preiszugeben, nämlich die in ihm enthaltene Überzeugung. Dann ist der Friede natürlich schnell geschlossen: Die Religion läßt den Menschen — bis zu der Grenze des Materialismus — denken, was er will, der Einfluß, auf den sie es abgesehen hat, ist davon vollständig unabhängig. Wie man auch Gottes Verhältnis zur Welt auffasse, man kann doch im tiefsten Seelengrunde von ihm berührt sein. Wie man auch sonst über Christus urteile, man kann doch in der Gesinnung und im Handeln seinen Standpunkt einnehmen. Und darauf kommt schließlich alles an.

Es fragt sich nur, von anderem abgesehen (vgl. S. 303 ff. u. S. 306 f.), ob das noch Christentum ist. Diesen Namen hat es doch von der Wertschätzung Christi als der maßgebenden Offenbarung Gottes, als dessen, in welchem Gott zum Heile der Menschen gegenwärtig und wirksam ist. Darin

ist mit einer spezifischen Dignität Christi zugleich die Überweltlichkeit Gottes als der heiligen Liebe gesetzt. In dem persönlichen Vertrauensverhältnis zu diesem Gott und diesem seinem Christus liegen die starken Wurzeln der Kraft des Christentums, der in ihm verwirklichten Einheit mit Gott, bei der der Mensch sich nicht verliert, sondern erst recht findet, der in ihm begründeten Sittlichkeit, bei der er wirklich frei wird von der Welt. Man kann die Frucht nicht ohne den Baum haben, an welchem sie wächst. Und so ist es denn kein Wunder, wenn unter dem Namen des Christentums eine pantheistische Mystik oder ein weltliches Kulturstreben oder ein Gemisch aus beiden einhergeht.

Die Ritschl'sche Schule (ihr „rechter Flügel") hat sich ein Verdienst dadurch erworben, daß er sich von dem Dogmatismus nicht ins andere Extrem drängen ließ. Sie hat den Kampf mit zwei Fronten aufgenommen, um die Eigenart evangelischen Glaubens zu retten.

Hingegen findet in den Kreisen der „Religionsgeschichtler", die sich von ihr abgezweigt haben, das undogmatische Christentum wieder viel Anklang und warme Fürsprache. Die eingehende Beschäftigung mit den von Ritschl und zunächst auch von seinen Anhängern nur zu sehr ignorierten außerchristlichen Religionen hat hier dazu geführt, die urchristlichen Vorstellungen im Großen und Ganzen als fremdes Gut, als ein Produkt der damaligen Religionsmengerei preiszugeben und das Bleibende am Christentum wieder in einer gewissen Gemütsbeschaffenheit und Willensrichtung zu sehen. Nur in einer mehr oder weniger starken Anhänglichkeit an die Persönlichkeit Jesu wirkt die Glaubensstellung ihm gegenüber nach. Aber von der Ausschließlichkeit und Unumgänglichkeit, welche diesem Verhältnis bei Schleiermacher eignete und ihn trotz seines einseitig mystischen Religionsbegriffs zum Erneuerer der Glaubenslehre qualifizierte, ist hier nicht mehr die Rede. Ja es ist das Wort gefallen, lediglich auf die Sache, die Jesus vertreten habe, komme es an, nicht darauf, was es um seine Person Besonderes war oder auch nicht war. Unsere Zeit verlange nach Gott, von einer Lehre über die Person Christi wolle sie nichts wissen.

Als ob nicht alle Christologie lediglich darin ihren Grund hätte, daß man in Christus seinen Gott fand, ihm ins Herz schaute, sein Heil erfuhr! Allerdings hat das kirchliche Dogma von Christus und die Rolle, welche es spielte, nicht selten Gott in den Schatten zu stellen gedroht, aber seiner ganzen Tendenz entsprach das nicht, und die neueren christologischen Anschauungen verdienen diesen Vorwurf am allerwenigsten. Wie kann man nur nach allem, was seit Schleiermacher in dieser Beziehung gesagt worden ist, Gott und den Christus des Glaubens so in Gegensatz zu einander stellen! Der Glaube weiß hier nichts von einem Entweder-Oder. Vielmehr ist es die Befriedigung des Verlangens nach Gott durch

Christus, in der Gemeinschaft mit ihm, die in der gläubigen Verehrung seiner Person zum Ausdruck kommt. Wer das wirklich an ihm erlebt, für den erschöpft sich seine Bedeutung nicht darin, daß er in der religiösen Frage eine Stellung eingenommen hat, die man jetzt noch in den Grundzügen sich aneignen kann, sondern dem ist er „des Vaters einiger Sohn" — ich meine das rein religiös —, das persönliche Band zwischen Gott und Mensch, der Quell aller wahrhaftigen, ungetrübten Gottesgemeinschaft.

Ich wüßte nicht, welche wissenschaftlichen oder gar religiösen Interessen diesem Glauben im Wege stehen sollten. Von der altkirchlichen Christologie mag man sagen, daß sie mit dem alten Weltbilde zusammenhängt, daß sie auch dem geistigen und sittlichen Charakter der christlichen Religion nicht gerecht werde. Es war aber ein großer Fehler der Aufklärung, daß sie jene deshalb einfach zum alten Eisen warf. Und es bedeutete den Beginn einer neuen Epoche des Christentums, daß man wieder etwas in ihr fand, was man sich zu eigen machen konnte, wenn man dabei auch die alte Form zerbrechen mußte. Was nötigt uns in aller Welt diesen Gewinn wieder preiszugeben?

Die Religionsgeschichte? Das ist ja der neue Titel, unter welchem jetzt der Angriff auf alles, was Christologie heißt, unternommen wird! Nun sind allerdings gewisse, z.T. ziemlich weitgehende Analogieen auf diesem Gebiete nicht zu leugnen. Ein Christentum, das sich lediglich oder auch nur hauptsächlich auf eine Reihe äußerer wunderbarer Vorgänge gründen wollte, könnte dadurch leicht ins Schwanken gebracht werden. Aber an ein innerliches Verständnis des Heils und der Heilsverwirklichung, wie es oben angedeutet wurde, reichen sie nicht heran.

Wenn man gleichwohl auch dies nicht gelten lassen will, so zeigt sich, daß es weniger die Resultate der Religionsforschung sind, worauf man sich stützt, als vielmehr bestimmte Voraussetzungen, unter denen man sie betreibt und — verwertet. Darnach erscheint eine ganz einzigartige und abschließende Gottesbezeugung von vornherein als ausgeschlossen. Alles ist beständig im Fluß, wer weiß, was noch kommen mag? Die Theologen, die diesen Entwicklungsstandpunkt vertreten, sind zwar im Allgemeinen geneigt, der Persönlichkeit Jesu eine führende Rolle auch in der Zukunft zuzuschreiben. Seine „Freiheit, Weite, Innerlichkeit" wird wohl immer vorbildlich und wirksam sein. Aber auf diese Imponderabilien, wenn ich so sagen soll, seiner Religiosität und Moral, ist seine bleibende Bedeutung auch einzuschränken.

Daß damit das, was Jesus dem christlichen Glauben bedeutet, entfernt nicht getroffen wird, ist klar. Ebenso klar aber ist, daß damit etwas behauptet wird, wofür man sich auf die Resultate der Wissenschaft nicht berufen darf. Es ist vielmehr auch eine Art Glaube, was man damit vertritt. Im letzten Grunde dürfte es ein anderer Gottesbegriff sein,

der sich da geltend macht. Darnach ist Gott die in allem Leben, zuhöchst dem geistigen, geheimnisvoll wirksame Kraft des Alls. Man weiß nichts oder will vielmehr nichts wissen von dem handelnden Gott der Bibel, der über den Dingen steht. Daß diese Gottesidee unauflöslich mit dem alten Weltbilde zusammenhängt, wird man doch nicht sagen können. Wer von denen, welche sie heute vertreten, denkt sich denn Gott noch außerweltlich?

Damit sind wir wieder bei der sogen. modernen Weltanschauung als dem eigentlich Maßgebenden in dem Kampfe gegen den positiven christlichen Glauben angelangt. Die Religionsgeschichte gibt der Sache nur einen neuen Schein des Rechtes. Und so zeigt sich denn, daß das undogmatische Christentum schließlich auf sehr bedeutsamen dogmatischen Voraussetzungen fußt.

Die unter diesem Zeichen betriebene religionsgeschichtliche Forschung wirkt dann allerdings mächtig auf die Befestigung des eingenommenen Standpunkts zurück. Es scheint wirklich alles fließend zu sein. Man sieht eben überall Analogieen und Zusammenhänge, auch wo davon überhaupt oder doch für eine auf den Grund der Sache gehende Betrachtung nicht die Rede sein kann. Die urchristlichen Glaubensvorstellungen müssen sich mit allen möglichen phantastischen Gebilden der orientalischen Religionen, mit denen sie vielfach kaum eine entfernte Ähnlichkeit haben, zusammenstellen und — abtun lassen. Man ist dabei fast ebenso ungerecht gegenüber der eigenen Religion, als man es früher gegenüber den fremden war.

Die vergleichende Religionswissenschaft bringt überhaupt die Gefahr mit sich, daß man über dem liebevollen Sichhineinleben in die mannigfachsten Formen des religiösen Lebens schließlich nicht mehr weiß, wo man selbst zu Hause ist, daß eine gewisse Indifferenz in dieser Beziehung sich einstellt, natürlich nicht in dem Sinne der Unempfänglichkeit für religiöse Erregungen, wohl aber in dem Sinne der Gleichgültigkeit gegen die bestimmt ausgeprägten Züge der Erscheinung, an der sie sich in einem entwickelt haben, gegen die Gestalt der Mutter.

Neulich war sogar zu lesen (in einem Aufsatze über „religiöse Vorstellungen und religiöses Gefühl" in der Zeitschrift für Theologie und Kirche), religiöses Leben könne direkt glaubenslos sein. Das ist wohl das Stärkste, was in dieser Richtung behauptet werden kann! Der Betreffende meint, das „aufsteigende persönliche Leben in uns" biete völligen Ersatz für die transzendente Glaubensbasis. Ich kann es verstehen, wenn man auf dieses Persönlichkeitsprinzip, um es kurz so zu bezeichnen, eine Ethik aufzubauen unternimmt. Aber unerfindlich ist mir, wie man hier noch von Religion sprechen kann. Wenn etwas ihr Tod ist, dann ist es der Anthropologismus. Es kann der Klarheit

der Verständigung nicht dienen, wenn man das verschleiert. Und wenn man gar die Worte Christi (im Johannes-Evangelium) von seiner Einheit mit dem Vater auf solchen Kultus des eigenen, nach Entfaltung drängenden Ich anwendet, so muß das direkt als ein grober Mißbrauch bezeichnet werden, als der Gipfel aller Begriffsverwirrung.

Man kann hier aber sehen, wohin es schließlich führt, wenn man neuerdings mit Vorliebe das Verlangen nach Leben, nach Lebensbefriedigung für die eigentliche Wurzel aller Religion erklärt. Der Gottesglaube, und mit ihm alle religiösen Vorstellungen werden dann aus etwas „Sekundärem" gar leicht zu etwas Überflüssigem. Wozu soll man noch von einem Wesen außer sich erwarten, was man im Grunde in sich finden und genießen kann?

Blicken wir von hier aus noch einmal auf Dreyers „Undogmatisches Christentum" zurück, das seinerzeit so viel Staub aufwirbelte, so muß es uns als etwas verhältnismäßig Unschuldiges erscheinen. Ihm war es vor allem um die Überwindung des starren Dogmatismus in der evangelischen Kirche zu tun, um lebendiges, lebenswarmes Christentum. Wenn er dabei auch die Bedeutung der religiösen Vorstellungen unterschätzte, so lag ihm doch nichts ferner als ihren Inhalt für eine bloße Projektion unseres, im Grunde selbstgenugsamen, Innenlebens in die Wirklichkeit zu halten. Vielmehr war er von der Objektivität des religiösen Verhältnisses, ja von der unüberbietbaren Wahrheit speziell des Christentums überzeugt wie nur irgend einer. Dabei handelt es sich aber nach ihm um ein Leben aus Gott (Christus), in seiner Kraft, in seinem Frieden; und alle Lehre hat nur insoweit religiösen Wert, als sie mit diesem Leben in innigster Verbindung steht. Denn es war — wie er noch in einer besonderen Schrift: „Die Glaubenslehre des undogmatischen Christentums" auseinandergesetzt hat — es war nicht seine Absicht, der Glaubenslehre überhaupt den Abschied zu geben, der absoluten Unbestimmtheit das Wort zu reden. Die Bestimmtheit muß nur eine religiöse sein, keine wissenschaftliche wie die des Dogmas. Die Glaubenssätze sollen frei von allen Zeitbegriffen, unbekümmert um die das Denken beschäftigenden Probleme, die über allen Wechsel erhabenen religiösen Erfahrungen einfach und lebenswahr zum Ausdruck bringen. So die Vorstellungen, die das Neue Testament, namentlich die Verkündigung Jesu bietet. An sie gilt es sich zu halten. Dann wird die Kirchenlehre nicht veralten, der Friede durch sie nicht gestört werden, auch der wissenschaftlichen (spez. theologischen) Forschung ihr Recht gewahrt bleiben. Denn von mancherlei Standpunkten aus kann man sich gerade in solchen begrifflich schwankenden Glaubensvorstellungen (wie z.B. „der himmlische Vater" oder „Sohn Gottes") zusammenfinden, und sie lassen wiederum Raum für alle Fortschritte des Wissens und verschiedene Richtungen des Denkens. Die Dogmatik mag dann sehen, wie sie die für den Verstand darin liegenden Probleme

lösen, die Glaubensbehauptungen mit den Resultaten der Welterkenntnis vereinigen kann. Die in der Kirche geltende (d.h. gelten sollende) Glaubenslehre ist von dem Erfolg solcher Bemühungen unabhängig. Sie wendet sich nicht an den Verstand wie das Dogma, sondern an das Gemüt, das liebend sich in sein Objekt versenkt.

Es wird nicht überflüssig sein, daß ich noch auf dieses Programm einer undogmatischen Glaubenslehre eingegangen bin. Es ist gewiß noch heute vielen aus der Seele gesprochen. Und erledigen sich damit nicht tatsächlich alle Bedenken, welche man gegenüber dem undogmatischen Christentum, wie es sich zunächst gab, haben kann?

Wenn die Glaubenslehre, auf die es hier abgesehen ist, wirklich religiös bestimmt wäre, so wüßte ich nicht, was man dagegen sagen sollte. Jeder, der die Religion lieb hat, muß wünschen, daß sie nicht mit der Wissenschaft verquickt wird, daß ihre Wahrheiten, die Sätze, die als solche dargeboten werden, rein und unmittelbar die Gotteserfahrungen wiedergeben, die man in ihr macht. Nur nichts Reflektiertes und Ausgeklügeltes, nur keine Demonstrationen, Argumentationen, Begriffsspaltereien und was dergl. mehr in der Verkündigung des Evangeliums! Da sucht man die Menschen von einer ganz falschen Seite zu fassen, da fordert man ihre Kritik heraus, da macht man die ewige Wahrheit problematisch. In „Herz und Gewissen" muß einen Widerhall finden, was im Namen Gottes gesagt wird. Und darum muß es „von Herzen kommen."

Insoweit stehe ich durchaus auf dem Standpunkte der Glaubenslehre des undogmatischen Christentums. Ich gebe auch zu, daß damit für mancherlei individuelle Auffassungen Raum gelassen ist. Es wäre kein Zeichen des Lebens, wenn es anders wäre. Ja, wenn man bei den Gliedern der christlichen Gemeinde Umfrage halten wollte, wie sie sich das, worin sie sich bekennend zusammenschließen, was sie mit demselben Worte benennen, näher vorstellen, man würde vielleicht erstaunen über das, was dabei herauskommt. Hier die kindlichste Naivetät, dort alles wohl durchdacht, und dazwischen viele Übergangsstufen. Was in der Theologie für ausgemacht gilt, ist es durchaus nicht im Leben, und in der Theologie selbst finden sich große Verschiedenheiten auch unter solchen, die sich im Innersten eins wissen dürfen. Christentum und Theologie sind eben nicht dasselbe. Eine ganze Menge von Fragen, welche die letztere bewegen, hat für ersteres keine oder doch keine wesentliche Bedeutung. Das kann unser einer sich nicht oft genug gegenwärtig halten.

Aber bei aller tatsächlichen Verschiedenheit des geistigen Niveaus, bei aller grundsätzlichen Weite und Freiheit des christlichen, des evangelischen Glaubens gibt es doch gewisse Grenzen, die er ziehen muß, um sich selbst zu behaupten. Und diese finde ich bei der Glaubenslehre des undogmatischen Christentums nicht genügend respektiert. Kann von religiöser,

wenigstens von *christlich*-religiöser Bestimmtheit bei ihr noch die Rede sein, wenn z.B. das, was sie von Gott aussagt, mit dem gröbsten Anthropomorphismus ebenso vereinbar sein soll wie mit irgend einem modernen Gottesbegriff, nur nicht mit dem Atheismus? Die biblische Idee des himmlischen Vaters, die in diesem Sinne Verwendung finden soll, ist es jedenfalls nicht. Sie hat mit allem, was Pantheismus heißt, nichts gemein. Wo kommen wir denn hin mit der Verkündigung des Evangeliums, wenn wir die schroffsten Gegensätze unter einen Hut bringen wollen?

Mag sein, daß man vielfach die christlichen Vorstellungen selbst in einem direkt unchristlichen Sinne sich aneignet. Aber die kirchliche Glaubenslehre ist nicht dazu da, dem Vorschub zu leisten, vielmehr hat sie auf Klärung der grundlegenden Einsichten bedacht zu sein. In Doktrinarismus braucht sie deswegen noch nicht zu verfallen. Wir treten, um das noch einmal zu betonen, so entschieden wie irgend jemand dafür ein, daß die Glaubenslehren in ihrem Zusammenhange mit dem Glaubensleben aufgefaßt und dargeboten werden. Aber das schließt nicht aus, daß man auf der einen Seite eine Läuterung der landläufigen religiösen Vorstellungen sich angelegen sein läßt, auf der anderen Seite aber einer Verflüchtigung der Sache wehrt. Im Gegenteil ist das Pflicht. Wir haben eine Heils*wahrheit*, und wir meinen, daß auch das *religiöse Leben* nicht auf der Höhe stehen oder bleiben kann, wenn *sie* im Dunkeln gelassen wird. Glaubenslehren, die es jedem erlauben, sie zu nehmen, wie er will, sind keine Glaubenslehren mehr. Wenn solche auch nicht starr sind wie die Dogmen, so sind sie doch andererseits auch nicht biegsam wie Wachs, aus dem sich alles Mögliche formen läßt. Der Glaube ist „eine gewisse Zuversicht", und darum hat, was er lehrt, bei aller Lebendigkeit, Anpassungsfähigkeit und Entwicklungsfähigkeit doch durchaus nichts Schwankendes, Unbeständiges, sondern es ist ihm von seinem Ursprunge her eine ganz bestimmte Richtung mitgegeben.

Soviel Wahrheitsmomente also auch das undogmatische Christentum grade in der zuletzt noch weiter verfolgten Form in sich schließt und soviel Sympathisches auch die ganze Art des Mannes, der dahinter steht, an sich hat, so muß ich mich doch im Ganzen ablehnend ihm gegenüber verhalten und zwar nicht bloß als Dogmatiker, sondern auch als evangelischer Christ. Übrigens ist es auch der *Dogmatik*, wenn sie ihre Aufgabe recht versteht, nur um eine möglichst klare Herausarbeitung der *religiösen* Bestimmtheit der Glaubenslehren zu tun. Je besser ihr dieses ihr wichtigstes Geschäft gelingt, je tiefer sie dabei gräbt, je mehr sich darum unter ihren Händen verjüngt und erneuert, was in der alten Hülle seine Anziehungskraft eingebüßt hat, desto größer wird der Dienst sein, den sie der evangelischen Kirche leistet. Diese bedarf ihrer allerdings als eines fortgehenden Regulators ihrer Verkündigung, als eines Steuers wider die

doppelte Gefahr eines sklavischen Nachbetens und eines vagen Herumredens. Die Dogmatik ist kein Luxusartikel, sie will nicht mit Fragen, die den Glauben im Grunde nichts angehen, sich abgeben, sondern sie sucht ein Verständnis der Glaubenswelt aus dem Grunde zu bieten, in lebendiger Fühlung und reinlicher Auseinandersetzung mit der kirchlichen Überlieferung, in schuldiger Rücksichtnahme auf die berechtigten Bedürfnisse und Forderungen der Gegenwart.

Damit erübrigt sich m. E. die Losung eines neuen Dogmas, welche der eines undogmatischen Christentums entgegengesetzt worden ist. Man hat es dabei auf etwas, in absehbarer Zeit wenigstens, schwerlich Erreichbares, vor allem aber nicht Unbedenkliches, abgesehen. So wenig ein Beharren bei dem Buchstaben unserer Bekenntnisschriften möglich ist, so wenig scheint mir doch ein Ersatz derselben wünschenswert. Es würde damit der lebendige Zusammenhang mit den klassischen Erzeugnissen der Gründungszeit verloren werden, aus denen noch heute der erneuerte evangelische Glaube, der protestantische Geist unmittelbar, urwüchsig, zeugniskräftig zu jedem spricht, der sich darein vertieft. Unsere Kirche bedarf immer wieder der Kontrolle an ihnen, gerade so wie an der heiligen Schrift, auf welche sie zurückweisen, wenn sie sich treu bleiben will und soll. Zugleich würde — darin hat Dreyer wieder recht gesehen — ein neues Dogma die Gefahr mit sich bringen, daß die äußere Bindung, auf welche es bei den Bekenntnissen der Reformationszeit nicht abgesehen war, die ihnen aber bald zugeschrieben worden ist, auf die neue Schöpfung übertragen würde.

Für mich handelt es sich nicht um die Alternative: Undogmatisches Christentum oder neues Dogma, sondern um eine immer neue Gewinnung und Fruchtbarmachung der Glaubenserkenntnis aus den Tiefen der Glaubenserfahrung heraus, in evangelisch freier Verwertung der in den alten Urkunden gebotenen Schätze, in einer der Zeit verständlichen und zugänglichen Weise, wie dazu die Dogmatik Anleitung gibt.

Die Allväter der Primitiven.

Zur Frage nach den Anfängen des Gottesgedankens.

Von **Nathan Söderblom.**

Ex Australia lux. Die meisterhaften Beschreibungen, die wir jetzt von A. W. Howitt, Lorimer Fison, W. G. Roth, Ling Roth, Balduin Spencer und F. J. Gillen, K. Langloh Parker und anderen über die Eingeborenen der östlichen Hälfte Australiens besitzen, ermöglichen eine be-

stimmtere Auffassung von dem großen Wesen, welches die meisten „Naturvölker" kennen und welches die These von einem Urmonotheismus stützen soll. Auch aus anderen Gegenden, wie aus Westafrika, Nordamerika und den Malayischen Inseln, besitzen wir neuere methodische Aufzeichnungen und Analysen, welche unser Verständnis der magischen und religiösen Gewohnheiten der sogenannten primitiven Völkerschaften beträchtlich präzisieren. Aber die Australier sind gegenwärtig unsere besten Lehrmeister über diese Gegenstände geworden.

Was sind sie eigentlich, diese hohen Wesen, wie der Manibozho oder der rätselvolle, vom Pater le Jeune in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts erwähnte Atahocan der Algonkiner, der Ahsonnuth der Navaho, Yetl der Nordwestindianer, Quawthey auf der Vancouverinsel, Ahone der Virginiaindianer, Kiehtan im alten New-Plymouth, Ahonawilona der Zuni; Nzambi, Anzambi, Niambe, Anyambie oder wie sein Namen in verschiedenen westafrikanischen Dialekten lautet, Tile der Baronga, Mawu der Eyheer, Olorun der nach Bahia geführten Benia- und Lagoneger, Mukuru der Herero, Mulungu in Zentralafrika, Dendid der Dinka, Unkulunkulu der Zulu, Cagn der Buschmänner, Gunja-gunja, Tsuigoab und Heitsiebib der Koikoi; Singbonga er Munga-kohls, Puluga der Andamaner, Singalong Burong der südlichen Dajaken, Atala anderer Borneostämme; Tonatana auf der Shortlandinsel, Tangaloa, Tangaroa, Taaroa der Polynesier, um etliche Beispiele aus verschiedenen Teilen der Welt zu nennen; und in Australien, wenn wir in Südost beginnen und sodann Viktoria und Neu-Süd-Wales nach dem Norden hin durchsuchen, Nurrundere und Martummere der Narringeri, Nurelli der Wirimbaio, Pirnmihial im südwestlichen Viktoria, Bunjil der Wotjobaluk, der Kulin und anderer Stämme, Daramulun, Biamban der Yuin mit ihren Nachbarn, Bäjämi der Kamilaroi und Anderer, Koin an Lake-Macquarie und Maamba, Birral und Kohin der Herbert-River-Stämme; in Queensland: Mulkari, Anjir, Anjia, Kunya, Malunga; und in Zentral-Australien, wenn wir von dem Carpentaria-Golf im Norden südwärts nach Lake Eyre wandern, die zwei Urmänner und die große Schlange Ulanji der Bimbinga, der Urvater jeder Totemgruppe unter den Umbaia, den Gnanji und den Warramunga, der schlangenartige Thalaualla der Warramunga, Atnatu der Kaitisch, „die alte Krähe" der Unmatjera und Kaitisch; die zwei im westlichen Himmel wohnenden alcheringa- oder „Vorzeits"wesen Ungambikula, „selbsterzistierende", „aus Nichts gekommene", der Arunta, die Riesenschlange Wollunqua der Zentralstämme, die in der Urzeit lebenden Mura-mura, unter welchen etliche wie Paralina, Makatakaba und Arawotya bei Namen genannt werden, der Wonkanguru, der Nyameni, der Karanguru und anderer Stämme um Lake-Eyre. Alle diese und mehrere andere hohe Wesen, tierisch oder menschlich vorgestellt — Tier und Mensch gehen ja für die „Primitiven" in

einander — zeigen denselben Typus, obwohl verschiedene Lebensumstände und besonders verschiedene Stufen der Entwicklung, von den ärmlichen, guten Andamanern und Arunta bis zu klugen und tüchtigen Barbaren wie Zulu und Polynesier, seine Gestalt beträchtlich verändern.

Drei Beantwortungen der Bäjämi- oder Nzambi- oder Unkulunkulu-Frage scheinen mir ausgeschlossen.

1. Diese Allväter, die alles verfertigt und eingerichtet haben, können nicht von monotheistischem, d.h. christlichem oder jüdischem oder islamischem Einfluß herrühren. Wohl muß man in Einzelheiten, in den näheren Ausführungen der Sagen und Vorstellungen damit rechnen. Aber diese hohen Wesen sind zu früh und zu allgemein bezeugt, und sie wurzeln zu tief in allen Einrichtungen ihrer Völkerschaften, als daß sie fremden Ursprungs sein könnten.

2. Von Urmonotheismus kann hier auch nicht gesprochen werden. Bei der Bedeutung, welche dieser Begriff in der Religionsgeschichte hat und sachgemäß haben muß, ist es eine Begriffsverwirrung, wenn man das Wort auf die eigentümlichen Urwesen der Naturvölker anwendet. Erstens sind sie nicht allein. In etlichen Fällen, die einen sehr „primitiven" Eindruck machen, wie bei den Arunta in Zentralaustralien, treten zwei oder mehrere solche Begründer in der Urzeit auf. Immer gibt es neben ihnen andere Wesen, die wir übernatürlich nennen möchten.

Es lassen sich da drei Klassen unterscheiden: a) Mit den Allvätern verwandte Wesen, ihre Söhne und Töchter. In den Kuringalmysterien tritt Ngalalbal, Daramuluns Mutter, auf; bisweilen, sind ihrer zwei. Ein oder mehrere Daramulun erscheinen nicht selten als Sohn oder Kinder des Bäjämi, der Kurnaivater hat einen Sohn Tundun; Worubu ist unter den Wiradjuri der Vogel Bäjämis, Buzambin und Grogoragally heißen Söhne Bäjämis, Wallahgurunbuan heißt sein Bote. Bunjil hat zwei Schwestern. Oki begleitet den indianischen Ahone, Hobamock den Kiehtan; die Algonkiner gesellen dem Atahocan den Messu zu. Der westafrikanische Nyankupon vom Bäjämityпus ohne Opfer hat unter sich Bobowissi, welchem Menschen geopfert werden. Cagn der Buschmänner hat zwei Söhne. Unter Mawu stehen bei den Evheer die regierenden Untergötter, Trowo, der besonderen Stämme, Städte, Dörfer und Familien.

b) Geister. — Ursprünglich handelt es sich noch nicht um unbenannte oder benannte Geister, sondern um einen Geiststoff, der die Dinge belebt, ihnen Kraft und Wachstum gibt und für gewöhnliche Menschen und im gewöhnlichen Leben gefährlich ist; er kann nicht ohne Vorsichtsmaßregeln angewandt und muß sorgfältig entfernt werden. — Es sind Naturgeister, welche im Walde und in Bergen oder anderwärts hausen. Auf späteren Stufen werden sie leicht mit den Bäjämiwesen vermengt, etliche bekommen Eigennamen, werden individualisiert, heischen Opfer (vielleicht ist Bobowissi dem

Ursprung nach ein Geist). Sie bilden später den Hauptbestandteil des Polytheismus. In der primitiveren Vorstellung sind sie von jenen wesentlich unterschieden.

Solche Geister sind die Nguta-nguta oder Talpan an Cape Bedford. Es fällt keinem Australier ein, die Mysterienwesen, von denen wir als Allvätern und mit ihnen verbündeten Wesen sprechen, mit den Naturgeistern zu vermischen. Nur die in die Mysterienwesen eingeweihten Männer kennen bei mehreren Stämmen die rechten Namen der Urwesen und ihre Taten. Bisweilen nützen die Männer ihr „religiöses" Prägorativ in folgender Weise aus. Den Weibern und Kindern wird bei den Zentralaustraliern und ihren nördlichen Nachbarn erzählt, der zischende Laut des heftig geschwungenen Mysterieninstruments, des Churinga, rühre von einem Geiste her, der aus dem Walde kommt, um die Knaben zu holen und durch die Beschneidung zu Männern zu machen. Solche unsichtbare Popanze, um Kinder und Weiber zu erschrecken, sind bei den Arunta Twanyirika, bei den Kaitisch Tumana, bei den Binbinga Unmatjera und Katujalina. Während den Initiationsriten wird dem Knaben das Churinga, das Schwirrholz, gezeigt: in Wirklichkeit sei dies der Tumana oder der Geist, von dem er gehört habe! Sodann erst wird der so aufgeklärte Jünger während den Mysterienzeremonien über Atnatu, Daramulun oder wie sie bei den verschiedenen Stämmen heißen, unterrichtet. In Westafrika werden die verschiedenen Geisterklassen, jede mit ihren eingeweihten Priestern und Fetischen, für die Bedürfnisse des Lebens durch Anrufungen, Opfer und magisch-religiös-rationelle Riten in Anspruch genommen, Nzambi aber nicht.

c) Die Geister der Verstorbenen. Von ihnen wird unten die Rede sein. —

Jene Urwesen werden leider in mißverständlicher Weise idealisiert. Andrew Lang, der in dieser Frage wie überhaupt in der Phänomenologie der Religionsgeschichte so hohe Verdienste besitzt, hat tapfer zu ihrer Idealisierung beigesteuert, indem er, wie es allgemein geschieht, die bekannten Gottesvorstellungen ohne Weiteres auf sie anwendet. (Schon James Manning spricht um 1840 von „einem höchsten Wesen oder einer Gottheit".) Die Benennung „unser Vater" scheint für den Urmonotheismus günstig. Klingt dies „unser Vater" nicht wie ein Präludium des christlichen Gottesglaubens aus der entfernten Urzeit?

In der Tat ist diese Benennung allgemein. Die Weiber nennen Daramulun „Vater", Pabang. Bunjil heißt Mami-ngorak oder Mami-ngata; beide Wörter bedeuten „unser Vater". Aber nur das Alter des jetzt von der Erde abgeschiedenen Häuptlings des Himmelslandes wird dadurch bezeichnet sowie der Ursprung von ihm. Bei den Kurnai ist der gewöhnlichste Name Mungan, „Vater", oder Mungan-ngana, „unser Vater". Aber Howitt bemerkt, daß dieser Name nicht einmal Individualbezeichnung

ist, sondern neben dem Vater alle seine Stammbrüder umfaßt und dazu diejenigen, die an denselben Jeraeil-mysterien teilgenommen haben, wie der Vater. Howitt wurde mit seinem Freunde Tulaba zu diesen Tänzen und Riten zugelassen; später nannte ihn Tulabas Sohn mit dem Ehrennamen Mungan. Übrigens wird der hohe Urvater in den Zeremonien auch „mein Mann" genannt.

Es ist weiter fraglich, ob wir hier wirklich die Bezeichnung „Gott" anwenden können, wie sie in dem Namen Urmonotheismus liegt. Es findet sich kein Kultus dieser Wesen und keine Opfer. Wohl gibt es Ausnahmen von dieser Regel wie Taaroa, dem geopfert wird; doch zeigt sich darin offenbar eine spätere Entwicklung. Gebete an diese Wesen kommen vor, aber sie scheinen nicht die Regel zu sein. Zu Unkulunkulu finden sie kaum statt. An Nzambi sind sie sehr selten; nur in der Not wendet man sich an ihn. Bekannt sind die von Hahn mitgeteilten Hottentotten-Gebete an Tsui-goab und Heitsi-eibib, und die leise Anrufung des hungernden Buschmannes an Cagn, welche Orpen aufgezeichnet hat. Unter den neuen Aufzeichnern über die Australier spricht eigentlich nur Frau Langloh Parker von Gebeten. Aber ihre Freunde gehören zu den vom Christentum am meisten berührten Eingeborenen. Doch wird auch Wollunqua, die Riesenschlange, im Zentrallande angeredet. Daramuluns Namen wird von den „Schwarzdoktoren", wie man die australischen Medizinmänner nennt, in den Mysterien angerufen. Anula rufen die Gnabaia an — aber er ist ein im Walde wohnender Geist, kein Allvater. Die Totemtiere und Geister werden für magische Zwecke angerufen.

3. Die „Allväter" können endlich weder in den sogenannten Seelenkultus noch in die Huldigung an die Geister der Väter miteinbegriffen werden. Etliche von den Urwesen sind tot, man zeigt ihre Gräber. Aber andere leben noch. Bäjämi kam mit seinen zwei Weibern aus dem Westen, blieb einige Zeit, um Bäume, Quellen, die Schwarzen ꝛc. zu machen und die Zeremonien einzurichten, dann wanderte er fort. Jetzt sitzt er wie ein greiser Medizinmann mit langem Barte in seinem Lager dort oben. Aber, wie die Medizinmänner, kann er sich unsichtbar machen und gehen, wohin er will. Auch von Daramulun und den anderen großen „Biamban" der Südostaustralier glaubt man, daß sie immer da sind, wie es mit den Eingeborenen noch heute sein würde, wenn sie nicht von Waffen und Unglücksfällen, das heißt durch „natürlichen" Tod, oder durch böse Magie getötet würden. Ewig, oder *immer* lebend sind diese Wesen darum nicht. Die zwei guten Mura-mura, die bei Lake Eyre aus unförmlichen Klumpen Menschen zurichteten und den Karangurumännern Steinmesser für die Beschneidungszeremonien gaben, leben noch weit im Norden. Nach der Wonkangurutradition gelangten sie über die nordwestlichen Berge durch das Himmelsgewölbe in ein anderes Land hinein. Dort starben sie, wurden

aber neubelebt und riefen mit der Stimme des Donners. Die Daramulun's weilen auch in angeschwollenen Baumwurzeln.

Die Zulus opfern hauptsächlich an die Geister der Väter und Vorväter, nicht aber an Unkulunkulu, den Urvater. Bei den Australiern werden keine Opfer, keine Speise und Getränke den Verstorbenen dargeboten. Sie finden einen solchen Brauch einfach lächerlich. Aber zwischen den Wesen, die in der alten, vorigen Zeit lebten, alles zurichteten und jetzt fort sind, und den Geistern der Verstorbenen, welche in neuen Menschen, Tieren und Plauten ein neues Leben beginnen, wird eine klare Unterscheidung gemacht.

Was sind sie denn, jene Wesen? Man hat von berufener Seite versucht, diese noch lebenden Urwesen als Donnergötter, Himmelsgötter usw. zu erklären. Meines Erachtens ist es verfehlt. Sicher: Wenn es donnert, schwingt Daramulun oder ein anderer Urvater sein Schwirrholz, oder Atnatu rasselt mit seinen Spießen, oder die Leute dort oben singen zu ihren Korroborien (Tänzen). Die Weiber der Arunta glauben, daß Twanyirika die Wolken macht. Nurelli wird in einem Sternbilde erkannt. Bunjil ist ein Gestirn. Ein alter Kulin zeigte mit seinem Spießwerfer auf Altair. Aurora australis ist das Feuer Mungans. „Der Donner ist die Stimme Daramuluns, wenn er dem Regen ruft zu fallen und alles neu wachsen läßt", sagte ein Eingeborener. Dergleichen Tatsachen zeigen aber nur, daß man den Donner wie auch andere Gegenstände und Erscheinungen der Natur, um sie zu erklären, mit den Urwesen in Verbindung gebracht hat. Aber diese selbst aus der Natur herleiten, das kann nur, wer ihre Eigenart verkennt.

Diese Allväter und Urheber zeigen uns in der Tat eine ganz andere, eine neue Kategorie, welche weder mit Geistern noch mit Naturgöttern sich deckt, und welche nicht im herkömmlichen Animismus oder Polydämonismus oder Polytheismus Platz findet. Auffallend ist der theoretische Charakter des Glaubens an solche Wesen. — „Mächte" ist bei ihnen nicht das richtige Wort, wiewohl „die Mächte" die Vorstellung der Primitiven von den in Natur und Menschenleben waltenden Geistern sehr gut angibt. — Es liegt in ihrer Annahme eine Antwort auf die Frage, woher kommt alles?, wer hat es gemacht?, nicht auf die Frage, wer kann uns helfen?

Bezeichnend ist dabei, daß z. B. die Australier kein Verlangen fühlen, etwas über die Herkunft der platten Erde zu wissen, welche sie treten; deren Dasein ist ihnen selbstverständlich. Aber die Berge, die gesegneten Wasserteiche, die nützlichen Tiere, die Menschen und vor allem das merkwürdigste, was da ist: die heiligen Mysterienceremonien mit ihren Gesängen und Tänzen, die Initiationsriten durch Ausschlagen eines Zahnes oder durch Beschneidung, die Eheregeln und die feste Organisation des Stammes

und seiner Klasse, wer hat das alles gemacht? Niambe „hat alles gemacht, die Bäume hier, den Berg, diesen Fluß, die Ziegen und die Küchlein hier".

Diese Urwesen oder Bäjämiväter sind älter als die Opfer, älter als die Geister, älter als der eigentliche Animismus, älter als der Seelenkultus. Später drängen die Geister in der Natur und die Seelen der Abgeschiedenen näher an die Menschen heran. Ihre Macht wird unheimlich, ihre Hilfe ersehnt; sie fordern Opfer und beherrschen die Welt der Menschen, sodaß diese vielleicht die Urväter beinahe vergessen. Aber in den altehrwürdigen Mysterien leben sie fort. Die Marutse am Zambesi vermeiden den Namen Niambe zu nennen. Sie sagen Molemo, „er dort oben". Die Weiber der Yuin in Südostaustralien wissen, daß Daramulun existiert, nennen ihn aber nur Pabang, „Vater". Erst in den Mysterien lernt man ihre wirklichen Namen kennen, und ihre Taten in der Urzeit werden besungen und pantomimisch dargestellt. Auch Bilder von ihnen werden später, erst flüchtig nur während den Ceremonien, sodann in festerem Stoffe, verfertigt. Die heiligen Riten und das Befolgen der Stammesregeln werden von den Urwesen überwacht.

Da die Mysteriencceremonien das „heilige", höhere Leben der hier besprochenen Völker und Stämme ausmachen und da die Allväter ihre Stifter und zugleich Gegenstand ihrer geheimnisvollen „Weisheit" sind, kann man sie zu der „Religion" dieser Stämme, wenn man hier von Religion reden will, als Objekte religiösen Verhaltens rechnen — auch ganz abgesehen davon, daß man sich bisweilen in Not mit Anrufungen an sie wendet. Sie bilden einen festen Teil der das Leben schützenden und fördernden, gebotenen Stammesriten.

Die Allväter der Primitiven sind auch einer Entwicklung fähig. — Mit der Bezeichnung „primitiv" muß man jedenfalls vorsichtig sein, da die vielen Jahrtausende auch an diesen zurückgebliebenen Steinaltermenschen, den Australiern und Andern, nicht spurlos vorübergegangen sind. — Die ganz oder halb tierische Gestalt kann menschlich werden, wie bei Bäjämi. Der Urheber kann Gegenstand eines wirklichen Kultus werden und Opfer bekommen, wie Tangaroa. Ein Monotheismus kann aus ihm vielleicht erwachsen. Aber auch ein Pantheon kann sich um den unkenntlich gewordenen „Urvater" bilden. Er befindet sich Jahrhunderte oder Jahrtausende vor der bedeutsamen Stelle auf dem Wege der Religionsgeschichte, da der Weg zum Polytheismus hin und der Weg zum wirklichen Monotheismus für immer sich scheiden.

Wir haben überhaupt in der Religionsgeschichte mit diesem für uns neuen — und doch in der Tat vielleicht ältesten Typus zu rechnen. Wenigstens in einer Gestalt der höheren Entwicklung glaube ich einen alten „Allvater" mit Sicherheit zu erkennen, im chinesischen Schang-ti. Es ist ein eigentümlicher Zufall, daß die Bedeutung des Namens: „der Herr

in der Höhe" – in der Spätzeit einer groß-politischen Entwicklung = „der Kaiser in der Höhe" – sich exakt im Namen eines Allvaters aus Central-Queensland: Mulkari, wiederfindet. Die Vorstellung ist offenbar ganz dieselbe, wie wir sie bei den Primitiven vorgefunden haben. Im anderen Lande mit seinen Flüssen, Bäumen, Bergen und Bewohnern gibt es einen Herrn, einen Medizinmann oder Stammeshäuptling, später vielleicht König und Kaiser, nicht aus der Natur stammend, aber in der Natur wirksam. Schang-ti wurde im Beginn der chinesischen Geschichte schon längst mit Opfern verehrt. Aber die blühende Üppigkeit des volkstümlichen oder gelehrten Mythus haben Sittenlehrer und Weise von ihm abgeschnitten und ferngehalten. Seine himmlische Höhe hat er behalten; auch in der sittlichen Welt seiner Völker hat er über die anderen Götter und Geister die Herrschaft errungen. Aber niemals ist seine Gestalt durch die Glut einer prophetischen Seele gegangen, niemals ist er der beherrschende Mittelpunkt einer weltumspannenden Spekulation geworden. So hat ein gewisser Monotheismus von eigentümlichem Aussehen, von demjenigen Moses' und Zarathustra's charakteristisch verschieden, sich gebildet. Schang-ti bewahrt in seiner „deistischen" Steifheit und Entfernung noch etwas von dem uralten Allvater.

Theophrastus Paracelsus.

Von **Franz Strunz.**

Die Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin, ja sogar die der Philosophie, weist nicht viele auf, die als Gelehrte von so seltsamer persönlicher Eigenart waren, wie Theophrastus Paracelsus*). Man kann allerdings an Leonardo da Vinci denken, an die großen mittelalterlichen Physiker oder an führende Alchemisten, ich glaube aber, es werden sich schwerlich Gegenstücke finden, von derselben originären Kraft und einem ähnlichen stimmungsstarken Namen. Es ist ein geschichtlicher Hauch über diesen Mann, wie er nur die ganz großen und aufweckenden Geister umgab, die unser Leben reich

*) Oder wie er sich eigentlich schrieb: Theophrastus von Hohenheim. Echt erwiesen ist nur noch die Benennung Theophrastus Bombast von Hohenheim. Bombast ist der Familienname und leitet sich von boum, bôm u.a. ab. Paracelsus stammt aus einem angesehenen schwäbischen Adelsgeschlecht. Der Stammsitz der Bombaste, Schloß Hohenheim, lag in der Nähe von Stuttgart beim Dorfe Plieningen und ist schon um 1100 nachzuweisen. Die Familie der Bombaste von Hohenheim wird bereits 1270 genannt. – Paracelsus ist am 10. November 1493 an der Sielbrücke bei Einsiedeln im Kanton Schwyz geboren und starb am 24. September 1541 zu Salzburg. Vgl. hierüber meine Paracelsusbiographie und -ausgabe im Verlag Eugen Diederichs, Jena (Bd. I—III, 1903—04); dann meine Abhandlung: Paracelsus in Österreich. Wiener klinische Wochenschrift. XX. Jahrg. 1907. Nr. 25. (Verlag W. Braumüller, Wien.)

und wichtig gestaltet haben, aber deren Gaben und Neigungen bald — gar zu bald — zu einer mythologisierenden Deutung drängten. Fast bei keinem Zweiten der Geistesgeschichte hat der „Ruhm" so entstellt und entwirklicht, so rasch und sicher das einst Lebendige in einen Mythus gewandelt, als bei diesem schlichten und ehrlichen Mann. Auch von ihm kann man sagen, daß seine Entelechie posthum weiter wirkte, allerdings indem alle Erinnerung Blüten der Dichtung und des Märchens hervorgebracht hat.

Er wirkte in einer Zeit, als ein neues Gefühl des Lebens sich langsam aus den spätmittelalterlichen Stimmungen entbindet und eine völlig neue Menschenkunde sich vorbereitet, als überhaupt der Sinn für die Beobachtung des Menschlichen und dessen Vertiefung in die Person seiner wird. Das Persönliche, seine sichtbare Seite und die physiologischen Ausdrucksmittel des Seelischen schaffen an einem neuen Geschmack, d.h. an einer neuen „Sinnlichkeit der Vernunft". Und das Gefühlsverhältnis zur Natur gestaltet sich wieder — wie einst in den Tagen der abblühenden Antike — intimer und individueller, ja es fand eine neue Sprache, ihre Besonderheiten und dunkeln Zufälle persönlich auszudrücken. Das neue Lebensgefühl war eng verbunden mit einer neuen Fähigkeit des Einfühlens in die Natur. Aber das alles wird noch reicher an Formen und Farbe, wenn man erwägt, daß Paracelsus als akut religiöse und außerkirchliche Persönlichkeit vollständig auf eigenem Boden steht und aus einer Frömmigkeit des inneren Erlebens, der subjektiven Gewißheit und symbolischen Rede Welt, Ich und Menschen beurteilt und vergeistigt. Seine ganze Naturforschung steht unter der Idee des Göttlichen und Ewigen und ist im wahrsten Sinne des Wortes „eine Betrachtung der Geschehnisse des Lebens vom allerhöchsten Aussichtspunkte aus". Und aus diesen Stimmungen ist sein reiches Werk emporgestiegen, aber auch sein Sich-opfern, Helfen und Treusein, wie überhaupt alle Betätigungsformen seiner Seele. Es waren wenige unter den Menschen der Renaissance, die der echten Sprache des Jesustums so starke Mächte entbunden und sie dabei mit erquickender Freimütigkeit in die uralte Melodie des Naturgeschehens verwoben haben, Menschen, die mit gleicher Gefühlsinnerlichkeit für die unmittelbaren Beziehungen der Seele zum Unendlichen so ergreifende Worte fanden. In diesem Sinne war Paracelsus auch Mystiker und Gefühlsphilosoph, denn die Einheit des Seelischen und Sinnlichen, des Subjekts und Objekts war im Tiefsten seiner Empfindung verankert und erfüllte sein ganzes Wesen. Auch bei ihm erwacht das Erkennen zuerst aus warmem innerem Erleben, das an Mystik gemahnt und Gefühlsspekulation genannt werden kann. Seine „Natur" ist nicht immer logisch verknüpftes Experiment und Darstellung der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen, sie weist auch auf „Kompromisse zwischen Sinn und Ausdruck, Inhalt und Form" d.h. sie weist auf Allegorien. Ganz

so wie ihm auch das Symbol, „das Sichtbarwerden der Verbindung von Wesen und Erscheinung", ein Schlüssel zum Verständnis von Welt und Mensch ist. Als ob er es schon gefühlt hätte, daß es für die zartesten Erlebnisse, die uns Unsichtbares sichtbar gemacht haben, eigentlich keine Gesetze und Formeln gibt, daß man sich außerhalb seiner selbst suche und doch letztlich die Natur in seinem Inneren findet. Sie und das Göttliche sind die Angeln aller Medizin, „denn der Arzt ist der Knecht der Natur, und Gott ist der Herr der Natur, aber kein Arzt weiß den Termin der Gesundheit, da ihn Gott in seiner Hand hat." In dieses Wort legte Paracelsus den tiefen und köstlichen Sinn seiner ärztlichen Ethik.

In dem buntfarbigen geistigen Leben des ersten Drittels des XVI. Jahrhunderts taucht der große Naturforscher und Arzt in deutschen Landen auf. Seine Persönlichkeit muß schon damals Chronisten und Zeitgenossen eigenartig und geheimnisvoll erschienen sein. Sebastian Franck schrieb in seiner „Chronica, Zeytbuch und Geschichtbibel" (1565): „D. Theophrastus von Hohenheim ein Physicus und Astronomus. Anno 1529 ist gemeldeter Doctor gen Nürnberg kommen, ein seltsam wunderbarlich Mann ...." Sein Lebensweg führte ihn weit hinaus in schweizerische, deutsche und österreichische Gaue, bis er nach einem vielbewegten Gelehrtenschicksal im rüstigen Alter — als Achtundvierzigjähriger — in der Stadt Salzburg vom Tode ereilt wurde. Demnach ist eigentlich dieser schwäbische Adelige durch viele Fäden mit dem bunten Gewebe deutscher Geistesgeschichte verbunden, sodaß es für sich schon eine reizvolle Aufgabe wäre, zu schildern, warum und wie er in sie hineingetreten und auf welchen Wegen er gegangen ist, ob er es vermochte hier die wissenschaftliche Höhenlage zu steigern vermittels der Kraft der Persönlichkeit, die hinter seinem großen Werk stand. Doch das soll mich im Folgenden nicht in erster Linie beschäftigen, da ich eine viel allgemeinere Frage in den Vordergrund zu rücken versuche: Wie steht die Naturforschung des Paracelsus in der Geschichte der geistigen Kultur seiner Zeit und was vermag sein Werk auch uns noch heute fühlbar zu machen?

Die Geschichte der Naturwissenschaften erlebte in der Renaissance die große Wandlung: die harte Naturentfühlung, wie sie die scholastische Dialektik einst durchzusetzen vermochte, war als Zeitgeist im Ausklingen und schon machten sich überall die ersten verheißungsvollen Anfänge der natürlichen Weltwertung und einer exakten Erschließung des Wirklichen, überhaupt eine im Wesen neue, gedankenmäßige Empfindungsnachbildung bemerkbar. Es ist die große Reaktion gegen die scholastische Wortkunst zur Zeit der Abblüte des Mittelalters, diese seltsame Erregung und Bewegtheit der Seelen, die aber doch eigentlich im letzten Grunde ganz aus der Kontinuität des Mittelalters hervorgegangen sind. Ein liebenswürdiger Dichter und Mönch, Franz von Assisi, der früheste Vorbote der Renaissance und in der Selbst-

ständigkeit seines religiösen Lebensgefühls dem Paracelsus so vielfach ähnelnd, hat künstlerisch und als Persönlichkeit die Natur wieder in das Licht des Göttlichen gestellt, ihr Menschen zugeführt, damit deren Herzen sich ihrer freuen. Er hat die ersten dichten Schleier von der „teuflischen Natur" weggenommen, indem er mit der Schärfe des feinen Ethikers zu erkennen schien, daß Furcht und Lieblosigkeit Schatten für den Menschen sind, für den persönlich ausreifenden, als auch für den künstlerisch oder wissenschaftlich schaffenden. Und der erste Mann, der von ihm in einer neuen Farbensprache redet, Giotto di Bondone, war schon von seinem Geiste erfüllt, von derselben wunderbaren Erregung, Naturliebe und von demselben starken und aufweckenden Lebensgefühl.

Aber, war denn das Mittelalter an Naturbetrachtungsvermögen wirklich so arm und hat es einer „Neuentdeckung" bedurft, damit wieder „Landschaften der Seele" in Dichtern und Künstlern sich aufbauen können? Das antike Naturgefühl erlebte seinen Hochsommer im Hellenismus, in jener genießenden Kulturwelt, die seit Alexander dem Großen als ein farbenprächtiges Gemisch aus Okzident und Orient aufging und soviel internationale Weitherzigkeit unter die Menschen brachte, sodaß man sich, wie nie, fremden Gefühlen erschließt und die eigenen in Mischung bringt. Damals ziehen sie herauf, die Meister der sentimentalen Schilderung, der innigen Stimmung, des Idylls. Drama, Epigramm, Epos und Roman erhalten durch ein gesteigertes Naturgefühl, durch die heiße Glut sinnlicher und erotischer Empfindsamkeit völlig neue Akzente. Das Gefühlsverhältnis zur Natur gestaltet sich immer intimer und individueller, ja es vermag sogar die leisesten Melodien der Dinge in eine idyllisch gestimmte Sprache umzusetzen, und Sein und Werden, Reifen und Welken, überhaupt alle Erfüllungen eines Lebens erwachen als persönliche Werte in der Seele. Man projiziert seine Gefühle auf die Welt der Natur und empfängt sich selbst dann reicher, tiefer und seelisch verfeinert zurück. . . . . Und dabei blühen auch die gedankenmäßigen Beschäftigungen mit der Natur und ganz besonders die Detailforschung. Freilich hörte das langsam auf, als sich neue, jugendlich-herbe Kulturmächte auf dieses Land der Seele stürzten, auf dieses sonnige Gefühlsleben einer naturalistisch-optimistischen Zeit.

Bis ins VI. Jahrhundert bebt die antike Erregung im Mittelalter nach, und immer und immer finden sich große Literaten, die trotz des oft rein theologischen Sprachtones aus dem alten seelischen Erleben heraus von der Natur reden. Ich erinnere an die drei großen Kappadozier,*) dann an Augustinus, Apollinaris Sidonius und Ausonius. Wie ein leise verhallender Gruß aus den Fernen und Tiefen der Vergangenheit steht der Dichter

*) Gregor von Nazianz, Basilius von Cäsarea, und dessen Bruder Gregor von Nyssa.

Venantius Fortunatus im Frankenland, und mit ihm wohl verlischt das Letzte, was vom antiken Naturgefühl noch unter den Menschen war.

Nur sehr zögernd reift in ähnlichem Werdegang das mittelalterliche Naturgefühl zur Renaissance, wie das antike sich einst zur hellenistischen Empfindungswelt gesteigert hat. Es ging ganz schrittweise mit der geistigen Kultur. Das Naturgefühl der Kreuzfahrer, wie wir es in ihren Reisebeschreibungen suchen, ist ein meist nüchternes Sehen des Nützlichen. Feld und Wald, Stadt und Hafen werden ob ihres ökonomischen Interesses bewundert. Selten erzählt man — wenigstens in knappen Worten —, daß eine Gegend anmutig oder grotesk sei. Und das deutsche Volksepos? Nun, hier wird — obwohl das Frühgermanentum ein so herrliches Naturgefühl hervorgebracht hat — der Erscheinungen in der Natur (von Stimmungen ganz zu schweigen) recht dürftig typisierend und nüchtern gedacht. Die Weltliteratur kennt kein zweites Epos, indem Zeit und Ort so kühl gezeichnet werden, wie in unserem Nibelungenlied. Ein wärmerer, sinnlicherer und bewegterer Ton dringt schon im höfischen Kunstepos durch. In dem geistreichen Gottfried von Straßburg spricht bereits das Landschaftliche, wenn auch in einer noch wenig intimen Sprache. Aber gewiß fühlt er es schon, daß sich das Geistige durch das Natürliche symbolisieren läßt, und in der eigenartigen Psychologie seiner epischen Kunst, die doch eine so meisterhafte Fähigkeit der Reflexion auszeichnet, finden sich genug Pfadweiser in eine Zeit völlig anderen, daß heißt modernen Naturerlebnisses. Auch die Liebes-Lyrik der provenzalischen Troubadours, die dann in der beginnenden Renaissanze so machtvoll und lebendig auf Petrarca gewirkt hat, spricht feineres Naturgefühl aus, indem sie ebenfalls die Inhaltlichkeit des Menschen zur Natur in Beziehung zu bringen versucht. Matter, einförmiger und kurzatmiger ist das bei den deutschen Minnesängern. Sie kennen keine individuelle Anfassung des Landschaftlichen. „Ein Naturgefühl — wie Alfred Biese sagte — das die Natur um ihrer selbst willen sucht, ist ihnen nicht aufgegangen, selbst die Vergleiche und die kontrastierende oder harmonierende Gegenüberstellung von Natur und Gemütstimmung sind einförmig."

Das alles wird anders, als der spätmittelalterliche Mensch sich dann selbst als Individuum neu entdecken muß und seine Inhaltlichkeit und das Triebwerk der Affekte zu durchforschen beginnt: da löst auch die Außenwelt ein Neues in ihm aus, das man seit den hellen, klaren Tagen des Hellenismus vergessen hatte, und das nun wie eine neue künstlerische Erregung und Bewegtheit über den Volksgeist Italiens kommt. Es war das sentimentale Naturgefühl. Schon in Dante, Patrarca und Enea Silvio hat sich dieses neue Erlebnis angekündigt. Als nun die machtvolle geistige Erregung — und das war ja die Renaissance — nach dem Norden rückt und hier mit dem neuen, allerdings auch aus rein mittelalterlichen Voraussetzungen hervorgegangenen religiösen Lebensgefühl und Zeitgeist der

Reformation zusammenstößt, da wurde das hervorgebracht, was wir heute — ich spreche vom Standort der Geistesgeschichte — „deutsche Renaissanze" nennen. Dieses intime Heimleben mit seiner volkstümlichen, spießbürgerlichen Schlichtheit, diese gemütvolle, echt deutsche Tiefe und Märchenpoesie, wie sie der gedankenreiche Albrecht Dürer in seinem Werk verewigt hat.

Und das ist auch ein wichtiger Grundzug in der Persönlichkeit des Paracelsus. Freilich, und das vergißt man immer, kommt bei ihm noch etwas anderes dazu, etwas so Eigenes und Einzigartiges, das ihn so schwer in Bausch und Bogen „systematisieren" läßt nnd das vorzüglich den üblichen, laienhaften Paracelsusdarstellungen, die noch immer mit einem schweren Stück sogenannter „Mystik" und alberner Geheimniskrämerei befrachtet werden, direkt entgegengesetzt ist: Erstens einmal seine außerkirchliche, tiefreligiöse Gesinnung, die weder mit Luther noch mit Rom**) sympathisiert und vielmehr an die humanistischen Ideale jener Brüdergemeinden und Gesellschaften des Spätmittelalters und der Renaissance erinnnert. Zweitens die seltsame Vereinigung von Humanismus, urchristlichen Idealen und Romantik mit nüchterner Naturforschung und Empirie.

Ich möchte darum Paracelsus am liebsten als sogenannten „christlichen Humanisten" verstanden wissen, als einen Naturphilosophen, der die Erkenntnis der Natur, die Beziehungen der Menschen zu der Natur und der Menschen untereinander auf einen Generalnenner bringt, d.h. auf eine Alleinslehre gründet und dabei immer echt platonisch und christlich redet, so wie sie stets die Klassiker dieser Weltanschauung damals verkündeten: „Die Einheit und die auf sie gegründete Vereinigung ist das Ebenbild Gottes; denn Gott ist ein Wesen und doch alles, er ist alles und doch eins!". . . . Die Natur ist die Inkarnation der Seele, sie ist materialisierter Geist. Aber dieser Geist wirkt überall und gestaltet auch unseren Leib. Wir können alles sinnbildlich deuten, denn das Ganze oder der kleinste Teil der Welt ist Gleichnis und Bild.

Aber, wie gesagt, auch der Kern dieser Naturphilosophie zeigt so recht klar den scharfen Bruch mit dem mittelalterlich-kirchlichen Naturbild: für Paracelsus und seine Vorläufer im Süden gelten der Glaube an die Innerweltlichkeit Gottes und das Gottesreich des Diesseits, während die Scholastik das willkürliche Eingreifen eines außerweltlichen Gottes verkündet. Auch diese Verschiebung scheint mir aus einer Verinnerlichung des Naturgefühls hervorzugehen, daß der ursprünglich kosmisch-religiöse Grundton des Weltbildes persönlich und gefühlmäßig wird. Es lag dies überhaupt in der Zeit. Brachte doch die deutsche Renaissance

**) Auch den Wiedertäufern, Sakramentierern, Zwinglianern stand er fern. Trotz seiner antikonfessionellen und durch und durch philantropischen Gesinnung blieb er zeitlebens Katholik.

eine beispiellose religiöse Durchdringung aller Denkbezirke. Aber nicht allein, daß neue Willensrichtungen wachgerufen wurden, auch alte, vielfach versandete Ströme — ich erinnere nochmals an die außerkirchlichen Bewegungen und ihre „christlich-humanistischen" Ausformungen — brechen nunmehr stärker wie zuvor durch. Der universalistische Gottesglaube aber war jetzt nicht eine starr dogmatische Voraussetzung der Naturbetrachtung, sondern gerade er führte das kosmische Weltbild herauf, das ein Einklang und Rhythmus von gesetzmäßigem Geschehen ist. Und diese Überzeugung schlug sich nicht nur in Paracelsus, sondern auch in dem Denkleben von Männern wie Sebastian Franck, Hans Denck, Kaspar von Schwenckfeld, Amos Comenius, Leibniz, Galilei u.a. nieder.

Das Gesamtbild der paracelsischen Naturwissenschaft und Medizin, soweit es sich heute annähernd nach dem Handschriftenmaterial, wie es uns durch Karl Sudhoffs' grundlegende Forschungen erschlossen wurde, ersehen läßt, scheint sich mir aus diesem neuen Geist einer neuen Menschenkunde und Theorie der Lebensführung zu erklären. „Die Änderung der Lebensverhältnisse während des XV. Jahrhunderts — Wilhelm Dilthey wies erst wieder vor kurzem darauf hin — rief im Gegensatz zur Weltverneinung des Mittelalters ein neues Gefühl des Lebens hervor, und das unter diesen Bedingungen entstehende Wiederverständnis des Altertums gab Material und Formeln, es auszudrücken. Die Bejahung des *Lebens* war der Grundzug der neuen Zeit; der *Mensch* und seine natürlichen Verhältnisse zu seiner Umgebung wurden Mittelpunkt des Interesses; sich ausleben, seinen Machtwillen geltend machen, in der Schönheit des Lebens und in deren Reflex, der Literatur und Kunst, sich selber genießen — dazu ein verschärfter Sinn für die Auffassung der Charaktere, für die Kennzeichen der Leidenschaften und für das Triebwerk der Affekte, wie er an den Höfen und in den Stadtrepubliken sich ausbildete: — dies war der neue Lebenszusammenhang, der sich über den Horizont des Bewußtseins damals erhob. Und der philosophische Reflex hiervon war eine umfangreiche Literatur: ihr Gegenstand war der Mensch, die *physiologische Bedingtheit des Seelenlebens*, die Macht der Affekte, die Temperamente, die Verschiedenheit der Charaktere von Individuen und von Völkern, die Physiognomik und der sonstige Inbegriff von Mitteln, Charaktere zu erkennen, und endlich die Folgerungen aus dieser Menschenkunde für die Lebensführung: sie bezogen sich auf das Betragen, Verständnis und die Behandlung anderer Menschen und Bestimmung des sittlichen Lebenszieles. Die Grundformen philosophischer Lebenshaltung, wie das Altertum sie entwickelt hatte, treten jetzt zuerst wieder mit offenem Visier und in freiem Tageslicht uns entgegen." Wer z. B. die didaktisch-ärztlichen Schriften des Paracelsus kennt — auch Paragranum und die beiden Paramirumbücher gehören dazu — findet diesen Zug auffallend wieder. Das

sind auch die Ansatzpunkte für die Verbindungsfäden mit der philosophischen Physiognomie des Lorenzo Valla, Erasmus, Cardano, Macchiavelli, Leonardo da Vinci, Montaigne, Justus Lipsius, Giordano Bruno, aber auch mit der Kunst Leonardos, Dürers und Shakespeares. Aus derselben gesteigerten Empfänglichkeit reifte auch die neue exakte Wissenschaft des Kopernikus, Kepler, Galilei und Deskartes! Denn was sie alle innerlich nahe bringt und einander verwandt macht, das ist eben jene Erhebung ihrer Lebensstimmung zu „philosophischem Bewußtsein" und zu einem persönlichen Stil des Denkens.

Ja, man kann darum sagen, daß die Ansichten über Natur und Mensch, wie sie geniale Naturforscher und Ärzte damals ausgesprochen haben, auch in Kunst und Dichtung einen leisen Widerhall fanden. Waren es doch ähnliche Triebkräfte, die hier neugestaltend wirkten: die individuelle Eigenart, die neue Anatomie – ich erinnere nur an Leonardo da Vinci, gewissermaßen ihr Begründer, den dann Vesal beerbt hat, – die feineren Vorstellungen von Leben und Tod, von Gesundheit und Siechtum, überhaupt die neue Wertung des Sinnlichen und der körperlichen Ausdrucksmittel am Menschen. Die beiden größten Meister der Charakteristik und des Ausdrucks Leonardo und Dürer haben das in glänzender Weise gezeigt. In beiden ist soviel von einem ins Künstlerische umgewerteten Paracelsus. Auch Shakespeares oder Molières Gestalten atmen den von naturwissenschaftlichen Interessen durchsetzten Geist und zeigen die sinnliche, physiologische Seite an den Triebkräften ihrer Seele. Oder wie das Dilthey so fein sagte: „Sie fördern die Kunst mimischer Darstellung wie keine anderen, und ermöglichen sie, weil schon dem Dichter die körperliche Seite der innerlichen Zustände immer gegenwärtig war. Und auch die Begriffe dieser großen Dichter über das Verhältnis des Charakters zum Schicksal hängen zusammen mit den Debatten jener Tage über diese Frage." Somit zeigen auch diese scheinbar ferner liegenden Gebiete die enge Verwandtschaft mit dem geschichtlichen Prozeß, wie ihn die Naturwissenschaften in der Renaissance erlebten.

Paracelsus faßt Gott, Welt und Seele als ein Einheitliches zusammen: Gott ist die Welt, die Welt ist beseelt und die Seele ist göttlich. Darum der unendliche Wert der letzteren. Des Paracelsus Naturphilosophie und seine mystische Einheitslehre ruhen auf diesen Voraussetzungen. Unser letzter Grund ist auch der Weltgrund, unser tausendfarbiges Leben ist auch der Welt Leben, es ist Vergottung, so wie Gott sich wieder entgottet und Natur wird. Das ist ein fortdauernder Umsatz des Göttlichen, Psychischen und Physischen; Himmel und Erde sind dasselbe, denn der Mikrokosmos ist der Mikrokosmos. Und umgekehrt. Der Mensch ist die Natur und die Natur ist der Mensch. Immer kehren sie in der anthropomorphisierenden Naturphilosophie des Paracelsus wieder: Lebenseinheit, Unendlichkeitsgefühl,

Erklärung der Natur aus dem Menschen. Ganz besonders redet darin die Gefühlsphilosophie der Renaissance und des Humanismus, so gut wie aus den Makrokosmos-Lehren der Cusanus, Reuchlin, Agrippa u. a. oder aus der sensualistischen Verherrlichung des Menschen bei Melanchthon, Taurellus, Luther und J. Böhme. Es ist dann nur eine notwendige Konsequenz dieser Weltanschauung, wenn Paracelsus meint: der Philosoph findet nichts anderes im Himmel und in der Erde, denn was er im Menschen auch findet, und so auch der Arzt nichts anderes im Menschen, denn was Himmel und Erde auch haben. Das ist echte Renaissancephilosophie.*)

Aus solchen Voraussetzungen heraus haben wir auch den naturpoetischen Paracelsus zu verstehen, den Prosadichter, den Künstler der paraboliſchen Bilderſprache, der intimen Methapher, verhüllenden Allegorie und der romantischen Erfahrungen, Instinkte und Gefühle. Auch er hat das Symbol

*) Bekanntlich sind diese Vorstellungen aus uralten Quellen geflossen. Schon der alte Babylonier sagt: Was ich am Himmel sehe, was sich dort als Landschaft, Provinz, Gau, Flur oder als Gottheit, Tempel usw. offenbart, hat auf der Erde ein Spiegelbild. Die Ländereinteilung hier auf der Erde muß der himmlischen entsprechen. Darum auch die Bedeutsamkeit der Landvermessung. So hat der Himmel seinen Euphrat und Tigris, seinen Ozean, seine Städte, große Wanderstraßen und fest gefügte Traditionen, aber auch elementare Mächte, wie Feuer, Luft, Wasser und Erde! Ja die berühmten Kultstätten auf der Erde leiten ihren Namen von dem kosmischen Orte oder Begriffe ab. Erde und Kosmos sind Spiegelbilder, ein irdisches Ding ist eine Abspiegelung des kosmischen, bezw. eine Verkörperung desselben kosmischen Begriffes. Der Sternenhimmel kommt einem großen Kodex gleich, der die Ordnung des gesamten Weltalls verzeichnet hat, denn was hier auf Erden ist, ist immer und überall ein Abbild desselben kosmischen Begriffes. Sogar Gestirn und Farbe werden auf einander bezogen: Sonne = Gold, Venus = Weiß, Jupiter = Orange, Saturn = Schwarz, Mond = Silber, Merkur = Dunkelblau. Wer darum die Gesetzmäßigkeiten, Besonderheiten und Geheimnisse der Welt verstehen will, wer wissen will, wie sich das Leben spiegelt und spiegeln wird in den Erscheinungen und Zufälligkeiten des irdischen Geschehens, der muß die Gestirnbeobachtung pflegen, die Astronomie und ihre praktische Nutzanwendung, die Astrologie. Die Astronomie selbst aber wieder fand im Mythus der ältesten Zeit ihre poetische Darstellung. Und darin lag ja die Weltanschauung der altorientalischen Kulturvölker verankert — ich denke da an das babylonische Naturbild —, daß sie eherne, festgefügte Ordnungen sehen im All, die niemals wanken oder irren können, Ordnungen, die später das Verständnis angebahnt haben für ein tieferes Eindringen in den Wirklichkeitszusammenhang und seine gesetzmäßigen Abhängigkeitsbeziehungen. Die Ordnung, das Quantitative, das Zahlenmäßige hat schon damals eine deutliche Sprache gesprochen und den Sinn des Menschen gestalten helfen, um für die Masken der Oberfläche Beziehungsbegriffe zu finden. Graf Hermann von Keyserling hat unlängst den feinen und geistreichen Vergleich gezogen: Wie die Tragödie aus dem Geiste der Musik entsproß, so ist uns aus dem Geiste der Mathematik das Drama des Universums aufgegangen. Aber schon in frühesten Zeiten kündet sich dieser Prozeß an, daß man zu erleben beginnt, wie mathematische Gesetze das Universum im gleichen Maße *wie den Menschen* beherrschen und wie der kosmische Zusammenhang sich im Geiste spiegelt, denn Ich und Außenwelt „umspannt *ein* idealer, unendlicher Kreis". Es herrschen zwar einheitliche Gesetze in der Natur, aber ihre Formen und Symbole sind wandelbar. — Auch Paracelsus versteht — ganz im Geiste der Renaissance — den Menschen aus der Natur, gerade so wie er die Natur nach dem Wesen des Menschen wertet. Der Mensch ist das Buch, in dem alle Weltgeheimnisse zu lesen sind.

als ein Lebendiges empfunden und damit die sich offenbarende Verbindung von Wesen und Erscheinung herausgefühlt.

Aber es wäre falsch, in Anbetracht dieses kräftigen und lenksamen Phantasielebens auf eine so geartete Naturwissenschaft zu schließen. Vielmehr, er steht im kritischen Natursehen, in seinem gegenständlichen Auffassen der Welt, in seinem empirischen Interesse und Unterscheidungsvermögen fast völlig auf dem Boden einer exakten Forschung, einer Erfahrungswissenschaft, die wirklichkeitsgetreu und beurteilend zu sein sich bemüht mit allen Mitteln einer damals beispiellosen Wertung und Sinnesauffassung, eines in jener Zeit einzig dastehenden induktiven Vergleiches und genialen Zusammenfassens. Das bedeutete also für Paracelsus das Nachdenken der Wirklichkeit, ihrer kausalen Begründung und ihres eigentlichen Sinnes. Es handelte sich ihm um eine Zergliederung mehrgliederiger, zusammengefaßter Erscheinungen und Entwicklungsreihen. Seine praktische Naturwissenschaft — insbesondere die Chemie — und die Medizin schöpften nur aus dem methodisch ausgeführten Versuch. Er führt eine Praxis herauf, die als Erfahrung überhaupt Gebiete betrat, die seine Tage einfach nicht ahnten. Es lag eine auffallende Liberalität und Paradoxie in der Wahl der Mittel; aber dabei wieder eine strenge Eindeutigkeit und Schärfe in der theoretischen Begründung, eine naturwissenschaftliche Verallgemeinerung in der Erkenntnis der Ursachenzusammenhänge, wie sie erst einer weit späteren Zeit zukam. Freilich muß man in seine bilderreiche Sprache und in den naturwissenschaftlichen Terminus eindringen. Er redet die Sprache des Alchemisten und ist doch ernst forschender Chemiker; er redet die Sprache des Astrologen und ist Astronom und Meteorologe; er redet oft das Deutsch der Mystik und ist humanistischer Naturphilosoph. Das ist es eben, daß er in der Ausdrucksweise seiner Umgebung sich verständlich zu machen sucht und dabei doch ganz Neues sagt, das den mittelalterlichen Bestand von scholastischer Naturphilologie, naturentstellender Geschmacklosigkeit und lebenverneinender Ethik rücksichtslos zertrümmert. Seine Forschung war ein provokatorisches Sichaussondern! Hierin war Paracelsus ein herausfordernder Geist und damit hat er auch als Arzt gegen die galenische Heilkunde gesiegt. Allerdings die Erntezeit hat er nicht erlebt.

Worauf es ihm immer ankam, war, zu zeigen eine „Schule des Lichtes der Natur"; er begann den Drang zur Tatsache, zum Sehen und zum Nomothetischen zu lehren, um dann aus diesen realistischen Erkenntnissen heraus zu einer geschlossenen lebenbejahenden Weltanschauung und Welterklärung zu kommen, zum Problem des Wirklichen überhaupt und seiner Erkenntnisvoraussetzungen und -grenzen. Seine Auffassung der Materie zeigt bereits starke exakt-chemische Akzente.*)

*) Die substanzbildenden Qualitäten Schwefel, Quecksilber (mercurius), Salz, bezw. ihre entsprechenden Phänomene: Brennbarkeit (Öligkeit), Verflüssigung (Ver-

Dazu kommt die von uns schon erwähnte Anschauung von der Gegenüberstellung des Mikrokosmus, also vom Einzelindividuum als einer Welt en miniature, als Spiegel des Universums einerseits und des beseelten und die Fülle der Kraft Gottes allerorts enthaltenden Weltganzen andererseits. Wir treffen diesen Gedanken, wie gesagt, bereits vor Paracelsus als ein antikes Erbe. Man nehme nur Platos Timäus zur Hand oder gehe noch weiter zurück auf die uralte babylonische Weltbetrachtung und Astronomie. Es ist eine mystische Übereinstimmung — wenn man so sagen darf — zwischen Natürlichem und Seelischem, zwischen Welt und Mensch. Was Himmel und Erde trägt und erlebt, das ist alles auch im Menschen. Darum gelten für sie auch dieselben Verbildlichungen, weil sie aus einem Allgefühl heraus sind. Hier liegt der Kern der paracelsischen Naturphilosophie!

Das Wesen der paracelsischen Praxis ist, daß er eine chemisch-therapeuthische Heilkunde und physiologisch-pathologische Chemie begründet hat, daß er mit der hellen Sinnlichkeit der Renaissance den Sinn für das Leben wachrief und dadurch biologischen Interessen freiere Bahnen schuf. Immer klingt es durch: „Erfahrenheit", „Wohlgeübtsein", „Experiment", Beschreibung der Tatsachen, das seien die Wurzeln jeder Naturforschung und Heilkunde, und dann auch eine weite Erfahrung in rein chemischen Fragen.**) Seine Methode charakterisiert sein berühmtes Wort: „Viele haben sich der Alchimey geeußert, sagen es mach Silber und Gold: so ist doch solches hie nicht das fürnemmen, sondern allein die Bereitung zu tractieren, was Tugend und krefft in der Artzney sei". Oder die Stelle im III. Traktat des „Buches Paragramm": „Nicht als die sagen, Alchima mache Gold, mache Silber: Hie ist das fürnemmen, mach Arcana und richte dieselbigen gegen die Krankheiten." Das ist der Grundton seiner praktischen Arbeiten, und die vielfachen Unter-

nüchtbarkeit) und Erstarrung (Festigkeit), sind bereits mehr chemisch als symbolisch zu verstehen. Das sind also die drei eigentlichen Bausteine und Kräfte der Stofflichkeit. Im höheren Sinne stehen sie zu Seele (Stoff-), Geist (Eigenschaft) und Leib (Gestalt) in entsprechender Beziehung. Der Gedanke von den „qualitates occultae" beginnt erheblich zu verblassen, wenn auch das Wesentliche eines Zustandtypus noch nicht verdrängt ist. Die genannten drei Prinzipien stellen für Paracelsus die Voraussetzung aller Wirklichkeit vor, sind Grenzen aller Artensonderung und letzte Bestandteile. Sie bezogen sich daher auch auf bewegtes und Körperliches, umfaßten Entstehen und Vergehen, Zunahme und Abnahme, Verwandlung und Ortsveränderung, also letzte Prinzipien, aus denen etwas besteht und die selbst in Arten sich nicht teilen lassen.

**) Ein Reformatorisches in der Therapie des Paracelsus ist die Einführung metall-chemischer Methoden und die Hervorhebung bestimmter Präparate wie metallisches Quecksilber, Quecksilberchlorid (Sublimat), Quecksilberchlorür (Kalomel), Merkurisulfat (bezw. das basische Salz SO_4 Hg. 2 Hg O, das sogenannte Turpetum minerale). Auch die Fällung von Sublimatlösung durch Ammoniak und das sich dabei bildende Merkurammoniumchlorid (Hydrargyrum präcipitatum album, Hg Cl N H_2) waren bekannt. Dann erinnere ich an die Anwendung des neutralen Bleiacetats (Bleizucker), Kupfervitriols (Kupfersulfat), der Antimonverbindungen u. a.

suchungen auf dem Gebiete der Arzneimittellehre, seine Verwendung von Kupfer, Quecksilber, Eisen, Antimon, Zink, der feine und kritische Sinn im Hinwegschaffen von wertlosen Kurpfuschereien aus dem Arzneischatz, zeugen von dem Genie eines wissenschaftlichen Arztes der damaligen Zeit. Und ich erinnere an die Paracelsusauffassung, daß alle Dinge Gift sind und nichts ohne Gift ist, und daß die Dosis macht, daß ein Ding kein Gift ist. Das Theorem von den vier Cardinalsäften (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) galt ihm Schall und Rauch. Eine chemisch-therapeutische Heilkunde und eine physiologisch-pathologische Chemie waren der Ersatz, und immer nur der unendliche Wert des Lebens und der heilige Dienst am Nächsten galt als das allein Große, an das er alle Zweigdisziplinen anschloß. Nur was auf dieser ethischen Linie stand, hatte für ihn Wert.

Dann war es ein Neues mit den Anschauungen über das Wesen der Assimilation und Resorption des Verdauungsprozesses, ein ganz Neues mit der Diagnose der Koagulationsvorgänge, Exsudationen, Konkrementbildungen, mit dem erstaunlichen chemischen Verständnis für Säure und Alkaliwirkung und ihrer Rolle in einer Krankheitsgenese.*) Auch die Wir-

*) Die Lehre vom Tartarus, ein Hauptbestandstück seines medizinischen Systems, bezog sich auf die Erscheinungen des inneren menschlichen Körpers, wenn überhaupt Ausscheidungen, Praezipitate, Versinterungen oder Steinbildungen in den Nieren, der Harnblase, der Gallenblase u.a. entstehen. Der Name Tartarus rührt bekanntlich vom Weinstein (Cremor tartari), dem heutigen sauren Kalisalz der Rechtsweinsäure (Acidum tartaricum) her, das sich bei der Gährung des Traubensaftes absetzt. Davon das Bild. Wenn wir die Quecksilberverbindungen des Paracelsus nannten — gewiß waren einige bereits in seinen Tagen bekannt — so ist die Einführung derselben in die damalige Syphilistherapie eine der genialsten und wertvollsten Leistungen unseres Arztes. Damit tritt er als erster Forscher von bleibender Bedeutung jener damals wahrscheinlich sehr verheerend wütenden Infektionskrankheit entgegen. Machte sie sich doch in diesen Tagen überhaupt zum ersten Mal in Europa als eine neue Seuche bemerkbar, denn nach jüngsten Forschungen lassen sich für ein Vorkommen der Syphilis im Bereich der alten Welt während der Antike und des ganzen Mittelalters keinerlei Belege beibringen. Nicht ein einziger Literat des Altertums oder des Mittelalters erwähnt die Lues. Auch hat man zu keiner Zeit einen syphilitischen Knochen aus diesen Zeiträumen gefunden. Das erste Auftreten der Syphilis als Epidemie knüpft sich an den Feldzug Karls des VIII. von Frankreich nach Italien in den Jahren 1494 und 1495. Darum der Name „französische Krankheit." Morbus gallicus oder überhaupt „die Franzosen." Und zwar ist ihr eigentlicher Ursprung Zentralamerika bezw. Haiti, von wo aus sie durch die Mannschaft des Kolumbus nach Spanien verschleppt wurde. Einwandfreie Berichte aus jener Zeit, wie die des Arztes Diaz de Isla, des Bischofs Las Casas, des Schriftstellers Oviedo, des Ethnographen Roman Pane, des Priesters Bernardino de Sahagun, des Leibmedicus Hernandez u.a. haben die Annahme eines amerikanischen Ursprungs der Syphlis ebenfalls sehr wahrscheinlich gemacht. Darum nannte man diese Krankheit auch westindische oder haitanische Krankheit, lues americana, morbus hispanicus u.a.m. Der italienische Arzt Fracastoro (1520) nannte sie Syphilis, indem er diesen Namen nach dem mythischen Hirten Syphilus bildete und in sein berühmtes Gedicht (Syphilis sive Morbus Gallicus) einführte. Die Bezeichnung lues venerea (Lustseuche, venerische Krankheit) wurde von dem französischen Arzt Béthencourt im Jahre 1527 angeregt. Paracelsus sagt u.a. gern „Geschlechtspest". Aber wie dem auch sei, Paracelsus hält es für ein wesentliches

kungen der Hypnose und Suggestion waren ihm bekannt. Als Chirurg hat Paracelsus in den Tagen seiner Wanderzeit — gewiß auch in venetianischen, niederländischen und dänischen Feldzügen — als Kriegschirurg praktisch gearbeitet und auch noch in späterer Epoche davon gesprochen. Immer betonte er aber, daß alle gewandte Handkunst nichts ist, ohne genaues und intimes Studium der Natur. Der „Natur Arzt und Weise" — das ist der Sinn aller Chirurgie, d.h. sie nicht verpfuschen, denn die „erste und größte Geschicklichkeit des Arztes ist, die Geschicklichkeit der Natur nicht zu verderben."

Und das ist für Paracelsus alles nur denkbar, wenn auch die ethischen Begabungen des Arztes eine starke Persönlichkeit vermitteln und uns jenen feinen sittlichen Scharfblick und Seelentakt fühlbar machen, die in aller ärztlicher Arbeit liegen müssen. Darum hat er in den Paramirumbüchern gesagt: „Wenn ein Arzt auf dem richtigen Grund stehen soll, so muß das Senfkorn der frommen Güte in der Wiege in ihn gelegt werden, und er muß in dieser Kraft aufwachsen wie die Großen und Heiligen bei Gott." Darum auch seine harte Kritik an den zeitgenössischen Ärzten einer auf Galenos und Avicenna beruhenden, philologisch-scholastisch betriebenen Medizin, die nichts anderes machen, „als töten, sterben, würgen, erkrümmen, erlahmen und verderben", darum seine Absicht, der „Wahrheit auf anderen Wegen nachzugehen." Er wollte die heranwachsenden und zukünftigen Ärzte ermahnen, „daß sie geschickter ihre Sache angreifen als ihre praeceptores und selbst aus ihrem Fleiß und Urteil die Sache bedenken und daß sie sich seiner Arzneikunst erinnern sollen, die „allein, neu und deutsch" sei. Sie wollte nichts anderes als der Natur „Eigenschaft, Wesen und Art" nachzufolgen. Gottes Geist erleuchtet den wahren Arzt, denn Gottes Geist ist das „Licht der Natur". Dieses macht sichtbar, was Sonne und Mond nicht sichtbar machen, und wer nie in seiner Helligkeit gewandelt ist, dem bleibt das köstlichste Wirken des Arztes zeitlebens versagt. „Dem die Gabe gegeben wird, des ist sie: der nicht berufen wird, den habe ich nicht zu berufen." Der Ärztestand, sagt Paracelsus im Buch Paragranum, ist vor Gott die höchste Fakultät. „So nun der Arzt von

Stück seiner Berufsaufgabe, diesen dämonischen Gast, der so erschreckend und verheerend auch in Deutschland eingebrochen war, unschädlich zu machen. Seine Spezialstudien über diese Krankheit legte er in Monographien — wohl die ersten wissenschaftlichen über dieses Gebiet — nieder z.B. in den Schriften: „Vom Holz Guajac", „Drei Bücher von der französischen Krankheit (Impostures)", „Acht Bücher von Ursprung und Herkommen der Franzosen", „Spitalbuch." — Paracelsus rezeptierte als erster wirklich chemisch. Ein innerer Arzt — meint er — wohnt in uns, der die Nahrung in Bezug auf Brauchbares und Unbrauchbares scheidet und umsetzt, es ist der „Meisteralchemist" des Magens. Die Heilmittel des Paracelsus sind modern. Präparate von Arsen, Quecksilber, Antimon, Blei, Eisen, Zink, Kupfer sind beliebte Heilmittel in seinem Arzneischatz, ja das Zink ist sogar von ihm genau beschrieben worden. Auch Schwefelsäure, Opium u.a. verwendet er.

Gott dermaßen fürgenommen und gesetzt ist, so muß er endlich kein Larvenmann sein, kein altes Weib, kein Henker, kein Lügner, kein Leichtfertiger, sondern ein wahrhaftiger Mann muß er sein.

Paracelsus wird als Naturforscher und Arzt, als Naturphilosoph und Theologe für die Geheimgeschichte spiritistischer und okkultistischer Kreise, sowie für jene nicht kleine Anhängerschaft, die ihn allzugern als theatralisch aufgeputzten Faust oder irgend einen interessanten Abenteurer auslegt, endgültig verloren sein. Schon Friedrich Mook hat den Boden des alten Standortes stark gelockert und so auch den Wust von groben Fälschungen — ich erinnere an Herrmann Conring, Athanasius Kircher und Bernhard Dessenius von Kronenberg — zu entkräften und widerlegen versucht. Aber erst Karl Sudhoffs kritische Forschungen bilden den Kernpunkt aller künftigen Paracelsusarbeiten, und an sie habe ich seiner Zeit auch angeschlossen. Den „Theologen" Paracelsus galt es an der Hand des noch ungedruckten Materials von neuem zu entdecken und seine außerkirchliche Position mußte vorerst wenigstens in den Grundlinien festgehalten werden. Meiner Meinung nach berührt er sich als religiöse Persönlichkeit in vielem mit Sebastian Franck: die ungeheure Verinnerlichung des ethisch-religiösen Prozesses und die geradezu anachoretische Form seiner Stellung gegen jede christliche Konfession, schienen mir dafür zu sprechen. In Beiden flammte der große Wunsch, allen Menschen — denn in allen ist ja das „Licht der Natur" wirksam — zu künden, was ihre sittliche Selbstgewißheit wert ist, ihre ethische Freiheit und das Vollbewußtsein dieser Gottesgeschenke. Aus diesem Geiste heraus fand der große Naturforscher die Worte: „So soll aber der, dem Gott reiche Gaben gegeben hat, keines Andern sein, sondern sein eigener Herr, sein eigener Wille und sein eigenes Herz." Das „Licht der Natur" bricht aus Gott und wohnt wie ein göttlicher Abglanz, als sittliche Entscheidungsquelle in uns und als eigentlicher Lehrmeister: „darum muß der Arzt aus der Natur wachsen." Aus den „Kräften Gottes" heraus werden alle Besonderheiten und Rätsel der Natur erschlossen, alles Verborgene und Wunderbare, alle Erfüllungen des Lebens und aller „wahren Arznei Grund." Eben darum suche man den „wahrhaftigen Glauben nicht im religiösen Zunftbewußtsein oder im Aberglauben, sondern im wahrhaftigen Grund, in Gott. Und in dieser Religion vermag man dann Alles, nichts wird denen, die mit ihr alles tun, widerstehen: gleichsam Ströme und Berge vermag man zu beherrschen!" Freilich ist das Leben bunt und wechselvoll und es gibt so viele Dinge, die auf uns bestimmend eingreifen. „Gott gab die Zeit des Werdens hier, wo die Natur in uns und um uns ist, auf daß wir wachsen ins Ewige hinein und viel Dinge geschehen, bevor es zur Reife und Frucht kommt, am ersten die Sprößlinge und Schößlinge, darnach die Blüten und endlich die Früchte. Und diese alle haben viele, viele Lebenszufälle und -Schicksale, viel Feind-

schaft um sich, bevor sie in die Ernte, in die Hülsen kommen." Denn was ist der Tod? Er ist das Ende unseres Tagwerkes, eine „Hinnehmung" unseres Lebensgeistes, eine Ablöschung des natürlichen Lichtes und eine große, gewaltige Trennung der drei Substanzen Leib, Seele und Geist. „Die Ernte ist die Abendstunde, der keiner entrinnen mag", eine Heimkehr zur Mutter Erde und zur flutenden Welt, bis auch wir vollendet sein werden und dann Ruhe finden in Gottes unendlichem Herz. Der wirkliche Arzt, der Gottes- und Lebensdienst treibt, weiß ganz genau, daß die ganze Heilkunde und ihre Vertreter nichts seien, „als eine gegebene Barmherzigkeit den Dürftigen aus Gott; und darum auch das Notwendigste ist, zu traktieren die Barmherzigkeit, denn sie ist das Werk der Liebe."

Sechsunddreißig Jahre nachdem Paracelsus gestorben war, wurde in Brüssel ein Mann geboren, in dessen Werk sich so viel von dem großen Humanisten und Naturforscher stimmungsschwer niedergeschlagen hat: Johann Baptist van Helmont.*) . . . .

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Sebastian Franck mit Worten der Verwunderung von Paracelsus redet. Hat der ernste Universalhistoriker und kirchenabgewandte Pessimist ihn persönlich gekannt? Wir wissen es nicht. Quellenmäßig erwiesen aber ist, daß Paracelsus mit Froben, Erasmus, Hieronymus Boner und Conrad Wickram in Verkehr gestanden hat. Mit den Baseler Humanisten Bonifacius und Basilius Amerbach verband ihn durch einige Zeit treue Freundschaft. In der Hochhaltung der deutschen Sprache schloß er sich seinem Kollegen Laurentius Frieß an. Aber auch ein Mann gehört hierher, der als Künder des kopernikanischen Weltbildes von Bedeutung wurde: Georg Joachim Rheticus!**) Als Arzt war er ein überzeugter Anhänger des Paracelsus.

Soweit in ein paar Strichen eine Skizze seiner Persönlichkeit. Vieles, das an ihm wesentlich ist, konnte nur angedeutet werden: seine reiche Theologie und ärztliche Ethik. Freilich, andererseits scheint mancher Zug, wie überhaupt die religiöse Organisation dieses Menschen, stellenweise noch ungeklärt und geschichtlich verschwommen. Wie er dem Naturgeschehen und den Ordnungen und Schickungen hellste Sinnfälligkeit verlieh, wie er es individualisierte, d.h. zu einer einzigen lebendigen Einheit erhob und das Individuelle im Ganzen und das Ganze im Individuellen sieht, wie er das Insichversenken der Vereinigung mit Gott gleichsetzt und mit einem heroischen Pathos von der königlichen Freiheit des Herzens sein Lebensmotto kündet: Alterius non sit, qui suus esse potest! – es wird bleibend den Kern des Paracelsusproblems ausmachen. Er hat wirklich die Natur und überhaupt die ganze Welt als lebendiges Ganze gefühlt, und die Dinge

*) Vgl. mein Buch: Joh. Baptist van Helmont (1577–1644). Leipzig und Wien 1907. Verlag Franz Deuticke.

**) Gest. am 4. Dezember 1576 zu Kaschau in Ungarn.

und ihre Abwandlung, das Bedeutende und Alltägliche Symbole des Einen, Masken des Weltgrundes genannt. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!***)

Auch das ist sicher, daß sein Leben — und es war das Leben eines schlichten Mannes und Armenfreundes, der nur Wanderarzt und Wanderprediger sein wollte — organisch verknüpft ist mit den das Selbstgefühl steigernden Werten der Renaissance, und daß die Begabung, die diese geistig erregte Zeit in Fülle ausschüttete, so überreich über ihn kam: die sonnige Naturfreude und energische Bejahung des Lebens, die anschauliche, ästhetische Auffassung der Natur,***) das Interesse am Menschen und an den Kräften seiner Seele, die Kritik und Verfeinerung aller Lebensfragen, die religiöse Gemütsvertiefung und ganz besonders auch die neue Sinnlichkeit der Vernunft.

Er war deutsch und unabhängig in seinem ganzen Wesen, innerlich frei wie alle echten Genies; fast alle Gaue Europas hat er als wandernder Mediziner und „Theologe" durchquert, aber er blieb auch immer deutsch und unabhängig, auch in seinem Platonismus, in seiner stoischen Philosophie und christlichen Mystik. In Österreich, wo er einst zum Jüngling heranwuchs, beschloß er auch sein vielbewegtes und tatenreiches Leben.

Obwohl dieser Mann mit dem warmen Herzen und dem weltumspannenden Geist in seinen Tagen noch nichts von Ernte sah, hat er immer an eine Ernte geglaubt und sein freudiger, hoffnungsstarker Glaube liegt in dem Wort: „Vielleicht grünet, das jetzt herfür keimet mit der Zeit." Er, der mit stiller Ergriffenheit gesagt hat, der höchste Grund der Arznei ist die Liebe, jene schlichte, einfältige und verborgene Liebe, die „unduldsamer" ist als aller Glaube und alles Recht, er war auch hierin ein Klassiker seiner Zeit und seines Berufes von der Stunde ab, als er seiner Arbeit das Motto gab, nicht *aus* Liebe dem Nächsten zu dienen, sondern immer *mit* Liebe. In diesem Gedanken liegt viel von dem Utopischen seiner Forderungen, aber auch die Tragik seines mißverstandenen Lebens, das so früh schon der Tod in die Hand genommen hat. Wir Heutigen beginnen erst wieder zu fühlen, daß der, der den Blicken der damaligen Zeit so still entschwand, auch wohl in unseren Tagen aufweckend reden könnte.

***) Ein Zug, der so lebhaft an *Goethe* gemahnt, wie überhaupt Paracelsus auch eine ihm verwandte Verbindung von objektiver Naturerkenntnis und phantasiemäßiger Anschauung zeigt.

Berichte.

Neue Niederländische Literatur.

Von G. F. Haspels.

„Unser Verhältnis ist so: Wir haben ein gutes Heer; haben wir aber ein besseres Heer als Deutschland? — Nein!

Wir haben gute Akademien; haben wir aber bessere Akademien als Frankreich oder England? — Nein!

Wir haben eine gute Literatur; haben wir eine bessere Literatur als unsere Nachbarländer? — Ja! Ja! Ja!

Siehe, dieses ist der Anfang des Katechismus, den ich allen Zeitungsschreibern und Professoren einprägen möchte."

So schreibt K. J. L. Alberdingh Thym (Pseud. L. van Deyssel) in seiner Zeitschrift XX' Eeuw; und froh, daß alle andere Zeitschriften dieses gerne unterschreiben, beschwert er sich nur über die Zeitschrift „Onze Eeuw", die, im besondern in der Rubrik „Bücherbesprechungen", nicht nur nach Form und Schönheit fragt, sondern auch nach Gedanken. Hierdurch ist die Sachlage gekennzeichnet: unsere Literatur steht im Zeichen der Zeitschrift.

Seinen Rückblick über unsere neueste Literaturperiode betitelt Albert Verwey mit gutem Rechte: „Toen de Gids werd opgericht". De Gids wurde 1837 von Potgieter gegründet, um an die Stelle einer Zeitschrift zu treten, welche den Titel hatte: De vaderlandsche Letteroefeningen, da für genannte Zeitschrift Literatur nützliche und sanftfließende Unterhaltung war. Und wie neben De vaderlandsche Letteroefeningen der geniale, in seiner Größe etwas baroke Dichter Bilderdyk im Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts das Feld der Literatur beherrschte, so hat in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Beets durch seine populäre Camera obscura und seine Gedichte neben De Gids, anfangs mit, später isoliert von Potgieter eine hervorragende Stellung eingenommen.

Und dann erschien 1886 De nieiwe Gids, unter Redaktion von Frederik van Eden, Fr. d. Goes, Willem Kloos, Willem Paap und Albert Verwey, welche, mit Ausnahme von Paap, sich alle als hervorragende Schriftsteller bewährten. Zu ihnen gesellten sich bald L. v. Deyssel, der Maler Jac. v. Looy, dessen Prosa, besonders in „Feesten", die am meisten malerische, gewissenhafteste Kunstprosa dieser Zeit ist, Ary. Prins (Pseud. A. Cooplandt), der in seinen Wortmalereien das Mittelalter neu belebt, u. a.

Was wollte dieser Nieiwe Gids? Natürlichkeit und Wahrheit? Gewiß — doch wer möchte durchaus Unnatur und Lüge? Sagt man, diese Neuerung verwarf jede Rhetorik als innere Unwahrheit und eiferte für lebhaft begeisterten Individualismus in Sprache, Trope, Anschauung, kurz in Allem, so kommt man ihrer Eigenart schon näher. Man versteht aber auch so noch nicht das große Aufsehen, welches sie erregte. Nein, es

war dieses: daß jene Kunst, jene Poesie — und Albert Verwey nennt das in seiner Inleiding tot de Nieuwe Nederlandsche Dichtkunst ein Charakteristikum von Bedeutung — sich ankündigte als Ersatz für den christlichen Gottesdienst. Das Gefühl, welches diese Poesie jenen Jüngern entzündete und bei ihnen vorfand, war dasjenige des Frommen, welcher seinen Gott anbetet; aber dieser Gott war die Poesie, die Schönheit. Hierdurch machte die Nieuwe-Gids-Bewegung solch ein Aufsehen und wurde als eine große, schwebende Frage registriert. Denn bei uns ist kein Problem national und salonfähig ohne theologischen Anstrich, sei es positiver, sei es negativer Färbung.

Dieser theologische Anstrich war hier unverkennbar vorhanden. War doch Bilderdyk's Jünger der getaufte Jude da Costa († 1860), J. J. L. ten Kate († 1889) war Pastor, und H. J. A. M. Schaepman († 1903) ein Priester. Das waren die populärsten Vertreter der rhetorischen Dichtung. Wenn die rhetorische Sprache Lüge ist, wie leicht war es dann, die ganze Dichtung jener Genannten siegreich an den Pranger zu stellen, wie sehr sie populär war!

Jenen gegenüber wurden von Verwey und van Eden besonders Keaas und Shelley hervorgehoben. Und Willem Kloos, welcher in seinen epochemachenden Kritiken: Veertien jaar Literatuur Geschiedenis 1880—1893 bei Alten und Neueren die ewigen Elemente der Poesie nachgewiesen hatte, erwarb sich in dieser Richtung weitere Verdienste durch die Herausgabe der Dichtungen unsres jungverstorbenen Jacques Perk († 1881). Dieser hatte in seinem seitdem berühmt gewordenen Sonetten-Cyclus „Mathilde" ausgerufen:

„Sonette klingt! Euch dichten war genießen!"

und hatte gebetet:

Schönheit, o Du, dessen Name geheiligt sei,
Dein Wille geschehe, komme dein Reich!
Neben Dir anbete die Erd keinen andren Gott!
Wer einmal Dich geschaut, lebte genug.
So ihn der Tod in dieser Stund erschlug,
Was Not? Er hat genossen das höchste Glück.

Das war nach dem Gefühl und dem Herzen der „Achtziger" gedichtet — so wurde diese junge Dichtergeneration benannt, ungefähr so wie man in Deutschland von den „Modernen" redete.

Ähnlich eiferte L. v. Deyssel in der mächtigen Prosa seiner leidenschaftlichen Kritiken (Verzamelte Opstellen, seit 1884) für die Literatur als „die erhabenste Blume des Bestehenden, die höchste Lebensblüte", eine Literatur also, welche nicht in Reden, tiefen Gedanken oder rührenden Erzählungen ihre Kraft und Hoheit fand, sondern in reiner „Wortkunst". Von dieser reinen Wortkunst waren seine rückhaltlosen genial-schimpfenden Kritiken noch glänzendere Muster als seine eigenen Prosawerke.

Diese Nieuwe-Gids-Bewegung war bedeutsam nicht sowohl durch ihr einheitliches, hinsichtlich der Religion negatives Programm, sondern vielmehr dadurch, daß sie in allen Schichten der Bevölkerung ein lebhaftes

Interesse für eigenherrliche Kunst hervorrief wie für lyrische Poesie, naturalistische Prosa und die dieser verwandte impressionalistische Malerei. Mit Ausnahme von absoluter Schönheitsverherrlichung herrschte sonst konsequente Programmlosigkeit und ausgeprägter Individualismus in der Nieuwe-Gids-Redaktion und zersprengte diese bald — und mußte sie sprengen, da jeder dem Perkschen Wort beistimmte:

„Die Gottheit tront — tief in meinem stolzen Gemüt"

und dem leidenschaftlichen Kloosschen Jubel:

„Ich bin ein Gott im Tiefsten meiner Gedanken"

und die Götter von jeher einander Huldigung weigerten. Der Psychiater Dr. v. Eden, der bekannte Verfasser des Märchens De kleine Johannes, der mystisch angehauchte Dichter von Eller, und der sozialpolitische (oder christlich-anarchistische usw.) Essayist, wurde Stifter einer nicht besonders florierenden Kolonie mit gemeinschaftlichem Grundbesitz „Walden"; F. v. d. Goes wurde eines der anerkannten Häupter der Sozialdemokratie und Redaktör der Partei-Zeitschrift De Nieuwe Tyd; van Deyssel und Verwey stifteten Het Tweemaandelyksch Tydschrift, und als auch sie uneinig wurden, gründete Verwey die Zeitschrift De Beweging und von Deyssel De XX' Eeuw. De Nieuwe Gids verblieb dem ursprünglichen Redaktör Willem Kloos, bald unter der Mitarbeit seiner Frau, Reyneke van Stuwes und Joh. de Meesters, beides bekannte Romanschriftsteller, nun freilich nicht mehr als die, sondern als eine unsrer neuen Zeitschriften.

Die Nieuwe-Gids-Bewegung hat aber doch ihre Sache siegreich durchgefochten. Allgemein ist die Rhetorik verhaßt, die Tendenz in die Acht erklärt, die schöne Form wird gefeiert und alle führenden Organe, selbst die neo-kalvinistische Zeitschrift Ons Tydschrift und ihre neo-katholische Schwester Van Onzen Tyd, beeifern sich die neuen Pfade zu zeigen und zu gehen.

Indessen: war dieses Neue so neu? Hatte nicht Douwes Dekker († 1887 pseud: Multatuli), berühmt durch seinen Indischen Roman Max Havelaar und verschrieen durch seine äußerst ungebundenen Ideen, nicht schon seit Jahrzehnten allein auf eigene Rechnung aufs heftigste revolutioniert? Hatte nicht auch Busken Huet in seinen oft invektivem Litterarische Fantasien en Kritiken den Weg geebnet für eine neue Literatur, welche an Stelle der verstorbenen alten Religion der Menschheit das Höchste sein sollte? War nicht Marcellus Emants schon ein Moderner vor den Modernen, sowie auch in mancher Hinsicht der feinfühlende, jetzt blinde Dichter W. L. Pennig jr. und der nicht bei einer Schule einzureihende J. Winkler Prins? Publizierte nicht auch Hélène Swarth — jetzt verheiratet mit dem Kritiker Frits Lapidoth — ihre feinfühlenden, durch fast vollendete Sprach- und Verstechnik berühmten Sonnette schon in dem alten Gids, und nahm dieser nicht eifrigst und ohne Kritik das Werk jedes zur Tagesberühmtheit gelangten Talentes auf? Hat nicht auch der einst vielversprechende Verfasser von Eline Vere, der jetzt in seinem parfümierten Stile zuviel Romane schreibende Louis Couperus mit

dem Theaterschriftsteller und Kritiker W. G. van Nouhuys und dem Vläming Styn Streuvels die Zeitschrift Groit. Nederland gegründet, die neben der alten Nederland unter Redaktion von van Logchem und Elsevier unter Redaktion von dem auch in Deutschland bekannten Romanschreiber Herman Robbers wie einst so jetzt den neuen Kunsttheorien huldigte? Warum dann noch immer die Rede von dem alten Gids, der doch wahrlich das allerneueste gepriesen hat, und dem Nieuwe Gids, der doch von den Allerneuesteu als eine alte Jungfer bisweilen despektierlich behandelt wird?

Es geschieht einesteils, weil es ein Schlagwort geworden war für die neue Zeit, welche im Zeichen der Kunst steht. In der neugegründeten Tydschrift von Wysbegeerte*) hat Dr. J. D. Bierens de Haan dies eben für die neuerwachte Philosophie nachgewiesen. Die Begeisterung für den Ausdruck nennt er einen Bildungsfaktor, wodurch die Neueren Moral und Religion entbehren könnten.

Andererseits machte es dieses Schlagwort denjenigen bequem, deren Pflicht es gewesen wäre einzugreifen, wenn es sich um etwas ernsthafteres gehandelt hätte als eine Plänkelei zwischen zwei belletristischen Klubs. Es war je bloßer Streit um Worte und Ausdrucksweise — alle, welchen die unvergängliche Hoheit der Ideen lieb war, konnten dabei ruhig bleiben. Und sie sind ruhig geblieben — vielleicht nicht im Innern, doch nach außen, ganz ruhig, leider all zu ruhig. Zu spät sahen sie ein, daß die junge Generation unwiderruflich ihre eigenen Wege gegangen war und sie vereinsamt dastanden, ohne Nachwuchs.

Und dieses hätte nicht so sein sollen; und es braucht so nicht zu bleiben. Das hat bewiesen — es sei zur Demütigung gesagt des Calvinistischen wie des liberal-protestantischen Hollands — der Vläming Guido Gezelle, der bei seinem Leben von jedermann, Liberalen sowie Katholiken, verkannte katholische Priester (1830—1899), erst kurz vor seinem Tod bekannt geworden, beerdigt wie ein Fürst und jetzt der meistgeliebte Dichter auch in Holland. Unbedingt ein Moderner, der leidenschaftlich das lebendige Wort sucht und findet bei seinem geliebten Volke, bleibt er doch der fromme Pastor und der gehorsame Sohn der Kirche. Auch sein Neffe Frank Lateur (Pseud. Styn Streuvels), bis vor kurzem als Bäcker tätig im vlämischen Dorfe Ingonghem, jetzt als Erzähler von vlämischen Bauerngeschichten fast ebenso populär wie sein Onkel, ist unzweifelhaft ein Moderner, begeistert für das alt-vlämische Wort, das er wie neu und besonders ihm eigen schreibt, und zugleich nicht negativ gegen Moral und Religion, im Gegenteil besonders in den letzten seiner zahlreichen Erzählungen sogar voll Sympathie für die katholische Kirche.

Hat ihr Auftreten versöhnend gewirkt, oder ist die Zeit der tendenziösen Parteiliteratur, positiver sowie negativer, vorbei, oder vielleicht hat Beides zusammen gewirkt? — jedenfalls wird nicht mehr so gefragt nach jung oder alt, dieser oder jener Lebensanschauung, sondern nach gut oder schlecht,

*) Wysbegeerte = Philosophie.

bedeutend oder minderwertig. Fragt man so, dann gibt es viel zu loben. Neben die genannten Urheber der Nieuwe-Gids-Bewegung, von welchen besonders Herman Gorter mit seinem Gedicht Mei populär geworden ist, ist schon wieder eine jüngere Generation getreten. Wir nennen da nur — alle mehr oder minder sozialdemokratisch angehaucht — Heyermans, den faszinierenden aber nicht distingierten Schreiber von Skizzen und Bühnenstücken, Js. Querido, den scharfen Kritiker und Romanschriftsteller u. a. von Menschenwee, van Hulsen, den getreuen Zeichner einer Tuberkulose-Geschichte wie Wrakke Levens und Verfasser von Armeleut-Malereien wie De Man vit de Slop, den gewissenhaften Romanschriftsteller Herman Robbers (De Bruidstyd van Annie de Boogh u. a.) und die Dichterin H. Roland Holst = van der Schalk; weiter Frau Scharten-Antink, Frau Metz-Koning, Frau Top van Rhyn-Naeff, Frau Bovdier-Backer und Fräulein Augusta de Wit, den Prosaist Frans Coenen, und von den allerjüngsten die Dichter Boutens, Bastiaanse und Adama van Scheltema — und doch, und doch eine gewisse Malaise ist unverkennbar.

Rührt sie her von der Überproduktion unsrer blühenden Literatur, die sich hier besonders so fühlbar macht wegen unseres Nichtanschlusses an die Berner Konvention? Infolgedessen erscheinen von allen Erzeugnissen der Weltliteratur, die doch den sprachkundigen Holländern fast immer schon im Original zugänglich sind, sofort auch noch allerwohlfeilste Übersetzungen, womit die eigene Literatur nicht konkurrieren kann.

Gewiß ist das von Einfluß, aber nicht allein, auch nicht an erster Stelle.

Ich glaube es liegt an folgendem. Wir stehen jetzt auf dem Punkte, daß gute Kunst, auf die Form gesehen, nicht selten ist; nun wird die Frage lebendig nach Kunst, die lebt aus einer schönen Lebensanschauung. Leise und doch deutlich wird schon vernommen: „nicht nur Wortkunst!" Was aber dann wohl? Damit ist man noch nicht fertig.

Es ist, meine ich, zum gegenseitigen Schaden gewesen, daß an der Nieuwe-Gids-Bewegung auch nicht positive Geister, wie ein Guido Gezelle, teilgenommen haben. Ob dieser Schaden noch gutzumachen sei, das ist eine entscheidende Frage für die Zukunft unserer Literatur. Soviel ist sicher: einen Künstler, der Kraft seines Genius seine schöne Lebensanschauung verbildlicht, haben wir in Holland noch nicht; denn was Neo-Calvinisten oder Neo-Katholiken in dieser Hinsicht geleistet haben, ist hybridisch und bis jetzt nicht vielversprechend. Und ebenso gewiß ist: solch eine einheitliche schöne Lebensanschauung läßt sich nicht von außen, durch eine Kirche oder Partei, der Kunst aufbürden. Herman Gorter, der seit seinem herrlichen Gedichte Mei Sozialdemokrat ward und seitdem in seiner Kunst nicht mehr seine eigene Höhe erreichte, ist ein warnendes Beispiel. Die Kunst will frei sein und soll frei bleiben. Doch regt sich leise das Streben nach einem neuen, zeitgemäßen Idealismus. Vielleicht können wir es als die Morgenröte eines neuen Tages begrüßen, daß Ary Prins, Arthur van Schendel und Adriaan von Oordt sich wieder in das Mittelalter vertiefen, und auch auf

der Bühne mittelalterliche Sinnspiele wieder Teilnahme finden. Es ist ja doch öfter vorgekommen, daß die Menschheit sich durch ein Bad in der Geschichte verjüngte. Begann nicht auch die Romantik damit, in dem Mittelalter das Leben wieder groß und schön zu sehen, und war nicht die Romantik in allen Ländern, und so auch bei uns, der Vorbote einer blühenden, nationalen Literatur?

Ist dem so, dann verzweifeln wir nicht. Unsre formell so starke und blühende Literatur schickt sich dann an, eine wahrhaftige Volksliteratur zu werden, die nicht in krankhaftem Individualismus oder in sentimentaler Selbstverherrlichung das Leben in seine Elemente auflöst und zerlegt, sondern die das ganze auf's Idealische gerichtete Leben in unsterblichen Kunstwerken darstellen kann.

Die theosophische Gesellschaft.

Von Harald Arjuna Grävell.

Da die theosophische Gesellschaft sich immer mehr in Deutschland ausbreitet, so mögen einige Angaben über sie einem größeren Leserkreise nicht unwillkommen sein. Die deutschen Mitglieder der internationalen Theosophical Society veranstalteten außerdem zu Pfingsten (18 – 21. Mai) dieses Jahres in München einen großen Kongreß.[1]) Grund genug, daß jeder Gebildete, der in der Zeitung von der theosophischen Bewegung hört, etwas Näheres darüber wissen will.

Die Gesellschaft wurde am 17. November 1875 von der seitdem gestorbenen Russin Blavatsky, einer geborenen Gräfin Hahn, in Verbindung mit dem amerikanischen Obersten Henry Steele Olcott gestiftet, und zwar in New-York. Die beiden hatten sich kennen gelernt dadurch, daß sie sich in einem Spukhause trafen, wohin sie gegangen waren, um spiritistische Phänomene zu studieren. Sie schlossen sich von da an eng an einander an und gingen bald nach Indien, wo sie in Adyar bei Madras das „Hauptquartier" für die neue Gesellschaft errichteten. Dort ist auch der allverehrte erste Präsident am 18. Februar 1907 im Alter von 75 Jahren gestorben.

Er hat selbst vor seinem Tode Frau Annie Besant als seine Nachfolgerin auf den Präsidentenstuhl bezeichnet und die Gesellschaft hat sie als solche auch anerkannt. Sie hat die größten Verdienste um die Ausbreitung der neuen Lehre. Sie war mit einem anglikanischen Geistlichen verheiratet, die Ehe mußte aber getrennt werden. Sie hat sich dann auf die soziale Frage geworfen und für die Arbeiter in England gewirkt. Durch den Schmerz über all das Unglück, das sie sehen mußte, wurde sie zur Atheistin, bekehrte sich aber, als sie mit der Frau Blavatsky bekannt

[1]) Solche Kongresse der europäischen Sektion haben bis jetzt stattgefunden in Amsterdam, London und Paris. Es existieren ausführliche Berichte darüber, die die Vorträge wiedergeben. Auch auf künstlerischem Gebiete ist man tätig: es ist der Versuch einer Geisteserneuerung auf allen Gebieten!

wurde und wurde erst ihre gelehrige Schülerin, dann ihre beste Helferin, zuletzt ihre Nachfolgerin im Apostolat.

Frau Blavatsky hat besonders durch zwei große Werke die neue Lehre zu verbreiten gesucht, durch Isis unveiled, die entschleierte Isis, (das jetzt anfängt in Lieferungen in deutscher Übersetzung zu erscheinen) und The secret Doctrine, die Geheimlehre, die bereits in mehreren Sprachen übersetzt vorliegt. Sie wurde übrigens wegen ihres Charakters und ihres angeblich nicht immer einwandfreien Verfahrens (Betrugs?) angegriffen und die Akten sind über diese merkwürdige Frau, „die Sphinx des 19. Jahrhunderts", die die schönsten und edelsten Eigenschaften mit minder guten zu vereinigen wußte, noch nicht geschlossen. Überhaupt bietet die Geschichte der theosophischen Bewegung dem künftigen Historiker einen dankbaren Stoff.[2]) Olcott hat in einem mehrbändigen Werke „Old Diary Leaves" seine Tagebuchblätter herausgegeben, in denen er die Geschichte der Gesellschaft genau beschreibt. Das Werk verdient weite Verbreitung, weil es eine authentische Darstellung aus eigner Hand ist und als unbedingt glaubwürdig angesehen werden kann, obgleich die Angaben oft einem in okkulten Dingen ungeschulten Laien märchenhaft erscheinen mögen.[3])

Besondere Verdienste haben sich dann noch um die Gesellschaft erworben Judge, ein amerikanischer Jurist, der aber später abfiel und eine eigene Gesellschaft gründete, ferner der in Indien lange als Beamter tätige Sinnet, dessen Bücher zuerst die Aufmerksamkeit der Europäer auf die merkwürdige Lehre lenkten, Leadbeater, der sein Amt als Geistlicher niederlegte und sehr interessante theosophische Bücher verfaßte, aber vor kurzem aus der Gesellschaft austreten mußte, Mead, der besonders über das Christentum geschrieben hat, Mabel Collins, die durch symbolistische Romane („The Idyll of the white Lotus", „Flita"), die sie für inspiriert ausgibt, das größte Aufsehen erregte[4]) und Dr. Franz Hart-

[2]) Über die merkwürdige Deutsch-Russin besteht schon eine ganze Literatur, und sie wird wahrscheinlich noch mehr anschwellen. Während die Einen sie in den Himmel erheben, ziehen sie Andere in den Staub. Die Wahrheit wird wohl in der Mitte liegen. Jedenfalls muß man ihr Dank schulden, daß sie mit ungeheurer Energie die ganze Bewegung ins Leben gerufen hat. Es ist auch ihr Verdienst, daß Frau Annie Besant Theosophin geworden ist, die auch heute noch voll Ehrfurcht zu ihrer verehrten Lehrerin aufschaut. Sie hält an dem Glauben an Mahatmas fest, die auch dem Oberst Olcott noch kurz vor seinem Tode erschienen sein sollen, wie er selbst im letzten offiziellen Report (1907) erzählt. Olcott war weder ein Lügner noch ein Phantast, sondern ein nüchterner, ruhiger, durchaus ehrenwerter Mann.

[3]) Olcotts Buch ist wohl das merkwürdigste, das im 19. Jahrhundert geschrieben worden ist, namentlich für den Okkultisten von unschätzbarem Werte. Ich verweise z. B. auf seine Beobachtung des Regenmachens durch einen Italiener. Man könnte solche Dinge für Erfindung halten, wenn sie nicht mit den Berichten aus unkultivierten Ländern übereinstimmten. Bei uns hat die katholische Kirche allmählich solche Praktiken, die bei unseren Vorfahren sehr gebräuchlich waren, als „Teufelsspuk" auszurotten gewußt.

[4]) Ich mache besonders auf das kleine Schriftchen aufmerksam „Licht auf den Weg" von M. C., das als das Vollkommenste gilt, das von Theosophen geschrieben worden ist. Es ist nach Angabe der Schreiberin inspiriert. Man lese ihre merkwürdigen Angaben hierüber, die zeigen, wie die Bibel entstanden sein kann!

mann, der lange als Arzt in Amerika lebte, dann nach Deutschland zurückkehrte und hier die neue Lehre zuerst durch zahlreiche gut geschriebene Bücher verbreitete. Dr. Hübbe-Schleiden, der auch auf kolonialpolitischem Gebiete gearbeitet hat, ist einer der ältesten Mitglieder. Er arbeitet seit vielen Jahren an einem großen Werke über Reinkarnation.

Am meisten gewirkt hat unstreitig aber Annie Besant. Ihr ganzes Dasein ist ein Apostolat im großen Stil. Sie hält überall in der Welt Vorträge, die zündend wirken; namentlich in Indien hat sie sich der Hebung der intellektuellen Kultur der Eingeborenen gewidmet und sie auf ihre glorreiche geistige Vergangenheit hingewiesen. Sie ist wesentlich beteiligt an dem Aufschwung der neuen indischen Bewegung, die jedenfalls bald große Dimensionen annehmen wird. Sie trat auch — ebenso wie Olcott und Dr. Hartmann — zum Buddhismus über, ohne indes gegen das Christentum eine feindselige Haltung einzunehmen. Im Gegenteil, wesentlich ihr ist es zu danken, daß die Richtung, die die Theosophie allmählich genommen hat, eine mehr christliche geworden ist, nachdem sie anfangs durch den Einfluß der Madame Blavatsky eine eher antichristliche gewesen war.[5])

Hartmann machte zur Zeit, als es innere Streitigkeiten gab, eine Sezession und stiftete eine neue theosophische Gesellschaft, die unabhängig von Adyar ist und deren Hauptquartier sich in Leipzig befindet. Sie ward bis vor kurzem geleitet von Edwin Böhme, während die deutsche Sektion der Adyar-Gesellschaft von dem Generalsekreär Dr. Rudolf Steiner vertreten wird. Man muß also stets genau unterscheiden, ob man es mit einer Loge der einen oder andern Gesellschaft zu tun hat. Eine Vereinigung wäre natürlich am besten, ist aber bei der deutschen Schwerfälligkeit vorläufig nicht zu erhoffen, obgleich doch beide ganz dasselbe wollen.

Was aber will die Theosophische Gesellschaft? Sie will nach ihren Statuten 1) einen Kern der allgemeinen Bruderschaft der Menschheit bilden, ohne Unterschied von Rasse, Glauben, Geschlecht, Kaste oder Farbe (to form a nucleus of the Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex, caste or colour); 2) das Studium von Religionsvergleichung, Philosophie und Wissenschaft begünstigen (to encourage the study of comparative Religion, Philosophy and Science); 3) unaufgeklärte Naturgesetze und die im Menschen schlummernden Kräfte erforschen (to investigate unexplained laws of Nature and the powers latent in man).

Es ist also keine neue Religion, sondern vielmehr eine neue Weltanschauung. Man soll, wenn man Mitglied ist, tolerant gegen alle Religionen und ihre Übungen sein; soll aber ruhig bei der eigenen bleiben;

---

[5]) Die TS hat seit ihrem Bestehen mehrere Wandlungen durchgemacht. Anfangs war sie indisch gefärbt, geht aber jetzt immer mehr ins christliche Fahrwasser über, sodaß Dr. Schmitt im zweiten Bande seiner „Gnosis" (Diederichs in Jena 1907) sagen konnte, sie sei nur eine Vorstufe zur römisch-katholischen Kirche. Wahr daran ist aber nur, daß sie eine „katholische", d. h. allgemeine Wahrheitsreligion herstellen will, ohne bis jetzt daran zu denken auch eine Kirche zu gründen.

nur soll man seine Anschauungen vertiefen und vergeistigen. Es ist der Gegensatz zwischen Esoterismus und Exoterismus.[6])

Nach der in der TS üblichen Anschauungsweise sind die meisten Lehren der verschiedenen Religionsgesellschaften nur symbolisch zu verstehen. Sie bieten die Wahrheit zwar, aber man muß diese mit dem höheren Seelenvermögen erfassen, man braucht sie nicht immer wörtlich zu nehmen, z.B. die Lehre von der Erbsünde usw. Alle Religionen enthalten einen Teil der Wahrheit und zusammen bilden sie ihre Synthese. Daher darf man keine verachten, sondern muß im Gegenteil alle studieren.[7])

Die altorientalischen Religionen sind aber besonders der Beachtung wert, weil sie mehr auf Seherschaft beruhen. Alle Wahrheit kann nur erkannt werden dadurch, daß man fähig ist in das geheimnisvolle Jenseits zu sehen. In Indien aber hat es stets Männer gegeben, die ihre niedere Natur so weit überwunden hatten, daß sie sehend geworden waren. Die Berichte dieser Mystiker, Adepten, Sannyasin, Mahatmas, Rishis sind die Hauptquelle unserer Erkenntnis. Aber diese geistig hochstehenden Menschen reden eine symbolische Sprache und man muß sie verstehen lernen: erst dann besitzt man den Schlüssel zu den heiligen Büchern, der Bibel, den Veden usw. Die Orthodoxen nehmen alles wörtlich und buchstäblich (z.B. den Apfelbiß Adams), während die Mystiker sich bemühen die Schriften innerlich zu begreifen, wie es schon im Mittelalter („mystice") üblich war.[8])

Auf diese Weise hat man schon ein ganzes philosophisches System aufgestellt. Zwar lehrt die TS als solche nichts, sie will bloß zum Studium anregen und offizielle religiöse Bücher verwirft sie grundsätzlich. Es

---

[6]) Man könnte den Unterschied etwa so formulieren. Der Esoteriker glaubt, daß sein inneres Wesen Gott ist („tat tvam asi" du bist das, d.h. du bist Gott), der Exoteriker, daß Gott außer ihm existiert: Daher ist der erstere idealistischer Monist und Pantheist, da er überall Gott sieht, der andere ist Dualist. Von solchem Monismus ist natürlich der landläufige Monismus, der im Grunde nur Materialismus ist, verschieden. Die theosophische Bewegung gibt eine Synthese der verschiedenen Weltanschauungen, deren Berechtigung sie nachweist nach Maßgabe der geistigen Entwicklung des Einzelnen. Es ist eine Art religiöser Darwinismus, der jeden Denker befriedigen kann, aber allerdings eine gewisse Höhe der Entwicklungsstufe schon voraussetzt.

[7]) Die Stellung der Theosophie zu den „positiven" Religionen läßt sich so formulieren: jede Religion hat einen berechtigten, wahren Kern, der für alle Völker und Zeiten bleibt und einen relativen Inhalt, der für dieses Volk und diese Zeit berechnet ist: die Theosophie scheidet beide Teile und setzt die ewigen Wahrheiten aus allen Religionen zusammen, ergänzt also z.B. das historische Christentum durch den Brahmanismus. Man sehe „Uralte Weisheit" von A. Besant und „Christian Creed" von Leadbeater.

[8]) Ein Hauptverdienst der TS ist es, daß sie wieder Anweisungen zu einer praktischen okkultistischen (mystischen) Schulung gibt, wie sie die alten Mysterienschulen bei Ägyptern, Griechen, Indianern usw. gegeben haben und wie sie zum Teil noch in den Klöstern des Mittelalters üblich war. Ohne Okkultismus, d.h. die Beherrschung der hinter der physischen Welt verborgenen Unterwelt („Astralgebiet" usw.) ist ein wirkliches harmonisches Fortschreiten nicht möglich. Daher muß auch die Erziehung darauf Bedacht nehmen. Man lese die kleine Broschüre von Dr. Rudolf Steiner „Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft"! Berlin 1907 (Motzstraße 17).

herrscht völlige Glaubensfreiheit. Aber dennoch haben natürlich die Führer der Bewegung großen Einfluß auf die Entstehung neuer Glaubenssätze, wie z.B. Reinkarnation (die Lehre von der Wiedergeburt), die Lehre von den großen Weltzyklen, Lebenswellen, Rassen, von Karma, Dharma, den sieben Prinzipien (Ebenen und Körpern), Äther, Ätherkörper, Prana, Akascha, Nirmanakaja, Astralwelt, Leben nach dem Tode usw.

Sicher hat die TS eine große Zukunft. Denn wir leben in einer Zeit, die wieder anfängt nach Wahrheit zu dürsten. Wir haben die Periode des Materialismus überwunden und sehen, daß die „Wissenschaft" doch nicht alles erklären kann. Die „naturwissenschaftliche Weltanschauung" wird allmählich verdrängt von der transzendentalen Auffassung, die weiß, daß die physischen Erscheinungen nie aus sich selbst erklärt werden können. Auch die lange verachtete Mystik kommt wieder zur Geltung, indem man erkennt, daß jeder den Schlüssel zur Wahrheit nur in sich selbst hat und daß man wohl äußeres Wissen aus Büchern schöpfen kann, daß aber die Weisheit von innen fließt. Wir kranken an einer Überschätzung des Buchwissens und sehnen uns nach den Quellen des wahren Lebens. Diese aber verspricht die neugegründete Gesellschaft in reichem Maße zu geben.[9])

Es ist daher kein Wunder, daß sie in der kurzen Zeit ihres Bestehens ungeheure Fortschritte gemacht hat. Ich will das durch die folgende Tabelle der vom Hauptquartier ausgegebenen Charter, d.h. Patente zur Gründung von Logen illustrieren. Im Jahr 1878 wurde bloß ein Charter ausgestellt, 1879 zwei, 1880: 11, 1881: 19, 1882: 42, 1883: 88, 1885: 117, 1886: 128, 1887: 156, 1901: 647, 1902: 704, 1903: 750, 1904: 800, 1905: 860, 1906: 893. Wenn nun auch manche Logen wieder eingegangen sind, so sind es doch jetzt immer noch viele Hunderte, die über die ganze Erde verbreitet sind. Sie gliedern sich zu verschiedenen Sektionen zusammen, nämlich der amerikanischen, indischen, englischen, australischen, skandinavischen, neuseeländischen, holländischen, französischen, italienischen, deutschen, kubanischen und südamerikanischen.

Die deutsche Sektion umfaßt jetzt 24 Logen („Zweige"), zu denen auch St. Gallen und Basel in der Schweiz gehören. Alle nähere Auskunft erteilt Herr Dr. Steiner in Berlin, Motzstraße 17, der als Generalsekretär eine umfassende Tätigkeit hat, indem er beinahe beständig auf Reisen ist und Vorträge hält.[10])

Jedes Jahr findet ein Kongreß der europäischen Sektion statt. Der erste war in Amsterdam, der zweite in London, der dritte 1906 in Paris

[9]) Wir sehen jetzt überall, daß mystische Schriften wieder gelesen werden. Das beweist eine Vertiefung der Weltanschauung. Die TS gibt Unterweisungen nach indischen Vorschriften (Yoga-training), wie man ein praktischer Mystiker werden kann. Die Sehnsucht nach dem Geheimnisvollen, Unbekannten kommt ihren Bestrebungen zu Hilfe. Die Menschheit will Klarheit haben über das Jenseits: wie man den Nord- und Südpol erreichen will, so will man das „Land, das alle Welt umspannt" (Tristan) kennen lernen. Der Spiritismus war hier Vorläufer.

[10]) Dr. Steiner ist geborener Österreicher, war früher Anhänger Nietzsches, hat mehrere philosophische Bücher geschrieben („Philosophie der Freiheit") und gilt jetzt als der bedeutendste Seher, der über die Jahrtausende rückwärts schauen kann und daher die Entwicklung des Menschen am besten kennt.

(wohin 450 Delegierte aus 15 verschiedenen Ländern kamen) und der letzte ward in München abgehalten, der nächste soll 1909 in Budapest sein.

Wohl nie hat eine rein geistige Bewegung in so kurzer Zeit eine solche Bedeutung gewonnen.[11]) Man muß dem ideal gesinnten Kreise, der sich um die Gründer allmählich geschart hat, Dank wissen, daß er in einer dem Materiellen zugekehrten Zeit das Banner des Idealismus hoch hält: es kann nicht ausbleiben, daß davon schließlich auch größere Kreise berührt und endlich mit fortgerissen werden. Denn der Geist ist immer noch stärker als die Materie und das Beispiel zieht an. Soll eine religiöse Erneuerung stattfinden und soll eine Vereinigung getrennter Kirchen möglich sein, dann kann es nur geschehen in dem Geiste der Toleranz, freier Forschung und Wahrheitsliebe, wie sie die Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft vertreten. Auf ihrem Siegel steht das Motto der Maharajas von Benares: „Es gibt keine höhere Religion als die Wahrheit" als Wahlspruch, und wer diesem Spruch treu bleibt, dem gehört notwendigerweise die Zukunft.

Besprechungen.

Das Büchlein vom vollkommenen Leben. (Eine deutsche Theologie.) In der ursprünglichen Gestalt herausg. und übertragen von Herm. Büttner. Jena. Diederichs, 1907.

Drews nennt die Neuausgabe Meister Eckehart's bei Diederichs „das herrlichste Geschenk, das dem deutschen Volke in den letzten Jahren überhaupt zu teil geworden ist", und wir können ihm wohl beistimmen. Würdig neben diese Tat stellt sich die Neuausgabe, die Büttner in demselben Verlage von der „Theologia deutsch" besorgt hat. Es ist dabei eine gewaltige Arbeit geleistet worden, die nur der ganz ermessen kann, der die Schicksale dieser Schrift kennt. Büttner's Ausgabe ist der erste große Versuch, die Schrift von ihren Übermalungen durch späteres Bearbeiten zu befreien und sie in ihrem ursprünglichen Texte wiederherzustellen. Daß dieser Versuch, wenn man auf das Ganze sieht, gelungen ist, kann nicht bezweifelt werden. Denn hier kommt es nicht so sehr darauf an, daß eine philologisch strenge Richtigkeit des Textes bis ins Kleinste erreicht ist, als daß der Geist der alten Schrift des Deutschherren überall klar zur Erscheinung kommt. Die bekannte Gründlichkeit Büttner's garantiert im Übrigen auch für die philologische Güte des Textes.

Was das ganze Unternehmen dieser Ausgabe betrifft, so können wir dem Herausgeber wie dem Verleger nicht dankbar genug sein! Wir erblicken in dieser Neubelebung der Quellen echt germanischer Religiosität einen der wichtigsten Bei-

---

[11]) Ich empfehle zum Studium folgende ausgezeichnete Werke: Mohini Chatterji, Esoterische indische Philosophie; Pascal Essay sur l'évolution humaine; Leadbeater Man visible and invisible; Besant Study in Conscionsness; Besant Esoteric Christianity (auch deutsch); Hartmann Schwarze und weiße Magie; Steiner Theosophie; Mead A Faith forgotten (Gnostizismus); Besant, Der Mensch und seine Körper; Besant, Der Pfad der Jüngerschaft; Besant, Die vier großen Religionen; Leadbeater, The other side of Death.

träge zu der umfassenden Aufgabe, die allen auf das Geistige gerichteten Menschen vorschwebt: zu der Vertiefung und Verinnerlichung unseres Lebenskreises mitzuwirken. Speziell für die Erringung wahrer Religiosität ist dieses Hinabsteigen zu den lauteren Schätzen der deutschen Vergangenheit zweifellos ein viel wichtigerer und bedeutsamerer Weg, als ihn die moderne liberale Theologie mit ihrem flachen Jesuanismus einschlägt! Mit solchen Schattengestalten, wie sie in den üblichen „Leben Jesu" erscheinen, kommen wir nicht weiter. Wenn nicht metaphysische Tiefen unseres Wesens erschlossen und zum Bewußtsein gebracht werden, ist für die Religion nichts zu hoffen. Neben der philosophischen Selbstbesinnung, wie sie in den Werken eines Eucken oder Drews zu finden ist, kann uns zu unserem Ziele am ersten die Wiederanknüpfung an die religiöse Vergangenheit unseres Volkes führen.

Denn Büttner hat entschieden Recht, wenn er in seiner Einleitung zu der vorliegenden Schrift sagt, daß wir eine germanische Religion schon besessen hätten. „Das vierzehnte Jahrhundert ist die letzte Quelle germanischer Religion gewesen." Den wahren, spekulativen Gehalt der Mystik der Gegenwart zuzuführen, ist ein gewaltiges Kulturwerk. Die gleichzeitig gediegenen und schönen Ausgaben des Diederichs'schen Verlages leisten das aufs Beste.

Es erübrigt sich danach, auf das Büchlein selbst einzugehen; es bedarf keiner Empfehlung. Dagegen verdient die ausführliche (63 S.) und gehaltvolle Einleitung Büttner's eine gesonderte Erwähnung. Sie ist gedankenreich und schön geschrieben und kann dem Buche nur zum Nutzen gereichen. Büttner schreitet hier von einer Geschichte der Schicksale unseres Büchleins fort zur Schilderung der ganzen Zeitlage, aus der es erwachsen; und hier zeigt sich seine große Kenntnis auf diesem Gebiete in bestem Lichte. Man kommt zu dem Wunsche, Büttner hätte für diese Ausführungen noch mehr Platz gehabt; denn für den, der diese Dinge noch nicht kennt, sind die betreffenden Partien in ihrer gedrängten Kürze recht schwer verständlich.

Büttner schildert, wie Johann XII. seiner Kirche durch ein Interdikt über die kaisertreuen Gebiete die schlechtesten Dienste leistete. Denn er trieb damit die Deutschen direkt zur Empörung. Die Abwendung von der Kirche bedeutete eine Hinwendung zu innerlicher Religiosität. „Neue Mächte breiteten auf dem freigewordenen Boden alsbald sich aus. Man kann sie in drei Gruppen teilen: die Sekten, die Reformpartei eckehartischer Richtung und die freien Geister." (S. XIV.) B. bespricht dann kurz die Sekten, spez. die der Waldenser, und lehnt es ab, aus ihr die ganze Mystik hervorgehen zu lassen. Dann schildert er das Wirken der Reformpartei, wie sich aus ihr der Stand der Begarden und Beginen entwickelt und sich die Gesellschaft der Gottesfreunde zusammentut. „Das Gottesreich rein von unten her, von der einzelnen Seele aus aufzubauen, das ist der leitende Gedanke dieser Frömmigkeit. Die Religion soll ganz nur fließendes Leben sein der in Gott gewurzelten Persönlichkeit und von Seele zu Seele fortgewirkt werden, ohne daß unpersönliche, von Personen nur gehandhabte Mächte dazwischentreten."

Die freien Geister endlich lehnen eine sittliche Lebensgemeinschaft ab und proklamieren das Recht des souveränen Ich, eine Erscheinung, die manchen auf dem Boden des Mittelalters fremd anmuten wird. Vor allem ist es der Stand der fahrenden Begarden, der Pilger von Beruf, der Cyniker des Mittelalters, in dem dieser freie Geist zum Durchbruch kam. „Für Stirner und Nietzsche haben diese Philosophen der Landstraße kaum etwas übrig gelassen." Das von allen

Bindungen befreite Ich galt hier als der Gottmensch; durch eine radikale Verneinung sollte dieser Zustand erreicht werden. „War aufzubauen dieser rein verneinenden Art auch nicht gegeben, so riß sie doch um, was morsch und faul war, und fegte den Boden rein für wesenhaftere Kräfte."

Gottesfreunde und freie Christen vereinigten sich in dem Begriff des Gottmenschen. Hier setzt der Deutschherr mit seiner Schrift ein: Das Leben des Vollkommenen im Menschen ist sein Gegenstand. „Zwei Kerngedanken seiner Gotteslehre sind es vornehmlich, die der Deutschherr als die Bollwerke aufrichtet, um den Sturmlauf und die Einfälle des freien Geistes zurückzuschlagen: Die Lehre vom werdenden Gotte, und, hiermit im engsten Zusammenhang, die Lehre von Gottes wesentlichem Leid und dem Gottmenschen als dem Organe dieses Leides." Büttner schildert dann näher die Lehre des Deutschherren: die drei Stufen der Offenbarung des göttlichen Wesens, von denen die erste — die Allem zugrunde liegende Einheit — ihn nur wenig interessiert (im Gegensatz zu Eckehart), und die zweite — das Bewußtwerden des Absoluten in der Menschenseele — ihm gleich in die dritte (Gott als Tat und Wirklichkeit) übergeht. Im vergotteten Menschen bricht die Gottheit durch. Aber — und das ist charakteristisch gegenüber anderen Mystikern — nicht ohne Kampf fällt uns die Vergottung zu: Der Gottmensch ist — für Gott und Mensch — eine ewige Aufgabe. „Gott ist nicht ruhendes Sein, nicht starre Substanz, sondern Werden und Entwickelung."

Dann folgt die Schilderung der zweiten These (vom leidenden Gotte); ich gehe nicht weiter darauf ein. Alles ist treffend und eindringend gesagt.

Am Schluß der Einleitung finden sich Bemerkungen über Sprachgebrauch des Deutschherren, über die verschiedenen vorhandenen Texte ꝛc. Den Schluß des ganzen Buches machen sachliche und textliche Anmerkungen, die zum Verständnis viel beitragen können.

So müssen wir also diese neueste Ausgabe als eine durchaus gelungene von jedem Standpunkte aus bezeichnen und begrüßen sie mit aufrichtiger Freude. Die Beschäftigung mit diesen Quellen wahrer Religion muß jedem zur Vertiefung ausschlagen. Nur müssen wir uns hüten, in zwei Dingen der Mystik zu folgen (die bei dem vorliegenden Büchlein allerdings in den Hintergrund treten): ihrem Zuge zur tatlosen Kontemplation und ihrer Verwerfung des Individualitätsbegriffes. Da diesen letzteren die Neuzeit aber sehr stark ausgebildet hat, so liegt die Hauptgefahr in dem kontemplativen Zuge, der von der Romantik her unserer Zeit eingeimpft ist. Hoffen wir, daß sie gesund genug ist, ihn zu überwinden!

Königsberg. O. Braun.

Alexis Schumann, Alexander Vinet, sein Leben, seine Gedankenwelt, seine Bedeutung. 215 S. Leipzig. Hinrichs. 1907. ℳ 2.—, geb. ℳ 3.—.

Eine Anzeige der ersten größeren deutschen Biographie Vinets gehört in diese Zeitschrift, weil Vinet, auf den ja erst kürzlich in Heft 2 Häring hingewiesen hat, in gewissem Sinn ein Vorkämpfer ihrer Bestrebungen war. Freilich in dem engen Gebiet seiner Heimat, der französischen Schweiz. Aber auch der auf anderem Boden in der Gegenwart Lebende wird gefesselt von dem reichen Innenleben und dem tapferen Kämpfen dieser tiefen religiösen Persönlichkeit. Prophetische Kraft verbindet sich in Vinet mit philosophischem Weitblick und einem feinen ästhetischen Empfinden, das diesen gründlichen Kenner der französischen Literatur und geist-

vollen Darsteller ihrer Geschichte auszeichnete. Es ist ein Verdienst Schumanns, daß er das Leben und die Gedankenwelt dieses hervorragenden Vertreters des französischen Protestantismus in einer so glücklichen Weise dem deutschen Leser nahegebracht hat. Unter Zugrundelegung der französischen Biographie Vinets von Rambert hat Schumann doch durchaus selbständig und mit umfassender Kenntnis der Schriften Vinets dessen Entwicklung gezeichnet. Überall wird das eigentlich Biographische nur soweit berücksichtigt, als es dem Verständnis der Gedanken Vinets dient. Möglichst läßt er dabei Vinet selbst zu Worte kommen. Aus dem großen Reichtum dieser Ausführungen seien hier nur die nachdrücklichen Worte Vinets hervorgehoben, in denen er bei verschiedenen Gelegenheiten für die vollste Freiheit der Meinungsäußerung in religiösen Fragen eintrat. Er forderte sie um der Religion willen, in der Gewißheit, daß aus dem ungehinderten Kampf der Meinungen der Mensch nur um so religiöser hervorgehen werde. Auch das Recht, mit äußerer Macht die Religion zu schützen, wollte er niemand zugestehen, weil zwischen dem Recht zu schützen und dem zu verfolgen kein Unterschied besteht. Von diesen Voraussetzungen aus gewinnt auch Vinets Kampf für die Trennung von Kirche und Staat im Kanton Waadt besonderes Interesse. Schumann hat auch hier in knappen und klaren Strichen nur das unbedingt nötige zum Verständnis dieser erfolgreichen Arbeit Vinets an der Begründung der freien Kirche des Waadtlandes gegeben.

Gnadenfeld. H. Roy.

R. Eucken. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Drei Vorlesungen. Berlin. Reuther u. Reichard 1907. 1,50 *M.*

Eine Beschäftigung und Auseinandersetzung mit den Gedanken Euckens ist vortrefflich geeignet, von den mancherlei allzu raschen Versöhnungen zwischen Religion und moderner Kultur den Blick wegzulenken und auf die entscheidenden Probleme zu richten. Das gilt auch von dem Inhalte dieser Schrift. Sie enthält 3 Vorträge: Die seelische Begründung der Religion — Religion und Geschichte — Das Wesen des Christentums.

Ich greife heraus: zunächst Euckens Hinweis darauf, daß die Wahrheit der Religion begründen etwas sehr anderes ist als die Möglichkeit bestimmter Religionsanschauungen beweisen.

Sodann: es geht nicht an, die Wahrheit der Religion, diese recht verstanden, vom bloßen Menschen aus zu beweisen. Es ist gut, daß dies immer erneut von Eucken unterstrichen wird; denn immer wieder wird dieser unmögliche Versuch in bester Meinung unternommen. Eucken sucht bekanntlich in seiner Lehre vom Geistesleben zu zeigen, wie der Mensch eben mehr ist als bloßer Mensch; so auch hier wieder.

Es ergibt sich weiter: ist Religion, recht verstanden, nicht Sache des bloßen Menschen, sondern „Religion des Geisteslebens", so ist ihr wesentlich, „daß sie dem Menschen nicht eine Rettung seines natürlichen Bestandes verheißt, daß sie ihm eine große Scheidung im eigenen Sein auferlegt und von ihm schwere Opfer verlangt" (S. 33).

Endlich: — im dritten Vortrag: das Wesen des Christentums — Eucken kennt kein Paktieren mit allerlei Zeitströmungen und kein „Modernisieren" der Religion, das irgend etwas von ihrer ganzen Herrlichkeit abmerkten möchte; er widerspricht „der heute weitverbreiteten vagen und verschwommenen Denkweise, welche dem

Christentum alle verneinende und abstoßende Kraft nimmt und damit auch sein Ja zur völligen Mattheit herabstimmt" (S. 93). Th. Steinmann.

Karl König. Zwischen Kopf und Seele. Jena. Diederichs. 1906. 2,—, geb. 3 M.

Dies Buch will als ein sehr persönliches Buch gelesen sein, dem allerlei praktische Anregung zu entnehmen ist.

Unsere Weltanschauung sollen wir uns nicht vom Intellekt (Kopf) geben lassen, sondern von den unmittelbaren Quellkräften unserer Seele (Herz). Das wird vornehmlich auf das religiöse Leben angewendet. Religion ist nicht Gedanke, sondern Erlebnis. Nur selbsterlebte Religion ist wirkliche Religion. Energisch dringt K. auf die Realität der religiösen Beziehung, die mehr ist als nur eine Gedankensache.

Diese selbsterlebte Religion tritt nicht in Gegensatz zur religiösen Überlieferung. Als verhängnisvoll erscheint eine Auflösung der geschichtlichen Religionszusammenhänge. Der eigentliche Hauptton des Buches ist aber doch ein anderer: Zukunftsreligion. Königs Ausführungen atmen den Geist von Bonus' „Religion als Schöpfung"; es wird auf dies Buch auch besonders hingewiesen. Geistesverwandt ist namentlich die starke Entwicklungsbegeisterung und der sehr immanente Zug der Frömmigkeit. Rhetorische Zuspitzungen und Gewagtheiten sind nicht selten. „Einst saß uns Gott im hohen Himmelssaale und schaute in seliger Ruhe und Fülle hernieder auf das Gewimmel, sich selbst genug und unser nicht bedürftig. Und heut ist er herabgestiegen von seinem Thron und kommt aus der tiefsten Tiefe heraufgestiegen und steigt in uns selber auf und will in die Höhe, und wir mit ihm. Er ringt und kämpft in uns, er leidet in uns, weil wir ihn nicht befreien, weil wir ihn immer noch in die armen, lächerlichen Fesseln des Kopfes schlagen und uns um ihn und ihn um uns und die Schöpfung um ihren Aufwärtsgang betrügen" (S. 24). Das ist sicher etwas viel kühne Draufgängerei der Phantasie und Stimmung; etwas mehr Nüchternheit könnte nichts schaden.

Es ist in dem Buche auch viel Einseitigkeit des Prophetentums; aber mehr Einseitigkeit von bestimmten Zeitströmungen getragener Begeisterung, als Einseitigkeit der Tiefe, Kraft und Herrlichkeit eines ausgereiften Religionslebens. Die Gottesgemeinschaft wird allzusehr im Hurra gewonnen; garnicht klingt an der Ton der Transzendenz, kaum die tiefe Erfahrung des Ungenügens, die ja durchaus nicht ein Zeichen der Schwäche ist.

Als persönliches Bekenntnisbuch wird man das Schriftchen mit all seinen Einseitigkeiten lieb gewinnnen. Im Besonderen auch, je deutlicher einem wird, wie hier einer nicht etwa allerlei Zeitmode mitmacht, um modern zu scheinen, sondern weil er seiner Zeit verständlich von der ewigen Wahrheit Gottes reden will, mit seinem religiösen Glauben, allerdings etwas überkühn, in all' ihre Strudel und Strömungen hineinspringt. Th. Steinmann.

Karl Girgensohn. Zwölf Reden über die christliche Religion. Ein Versuch modernen Menschen die alte Wahrheit zu verkündigen. München. Beck. 1906 geb. 4 M.

Der Verfasser ist der Überzeugung „daß es möglich ist, auf dem Boden „voraussetzungsloser" moderner Theologie zu stehen und dennoch den Glauben unsrer Väter in seinen wesentlichen Grundzügen festzuhalten" (S. VII). Seine Tendenzen sind die der modernen positiven Theologie. Das Bedeutsame der Darlegungen Girgensohns ist der starke religiöse Ton des Ganzen. Gewiß ist das die

Art und Weise, wie man modernen Menschen die alte Wahrheit verkündigen muß, daß man zeigt, wie sie nicht eine Summe gleichgültiger offenbarter Lehren ist, vielmehr aus religiösen Erlebnissen und Eindrücken als deren zutreffender Gedankenausdruck hervorwächst. Als der wertvollste Teil des Buches erscheinen darum die mittleren vier Kapitel über persönliches Christentum. Auch der, dessen religiöses Leben sich etwas anders darstellt, wird diese Ausführungen nur mit Gewinn lesen können; jedenfalls bringen sie ihm innere Erweiterung durch Kennenlernen lebendigen Religionslebens. — Des ersten Abschnittes wegen, der die historischen Grundlagen des Christentums behandelt, nämlich Jesus und das Urchristentum, wünsche ich das Buch in die Hände aller innerlich unfreien und bloß Traditionsfrommen; hier können sie sehen, wie die historische Kritik an sich selbst nicht Unfrömmigkeit ist. Das Bild Jesu freilich, das hier entworfen wird, da es ein historisches sein soll, hat für mein Urteil etwas zu wenig zeitgeschichtliche Eigenart. Der Schlußsatz der historischen Darstellung Jesu ist die Frage (S. 88): „Vielleicht war er doch im Recht, wenn er behauptete, daß er mehr als ein Mensch sei?" Das weist hinüber auf den dogmatischen Teil. — Ich muß gestehen: hier scheint mir nicht alles befriedigend. Einmal schon diese empirische Deduktion der „Gottheit". Gradezu ein Anstoß ist die gelegentliche Bezeichnung Jesu als „göttliches, überirdisches Wesen" (cf. S. 277). Dann findet sich reichlich viel dogmatisches Detail. Endlich hat etwas Unbefriedigendes auch jene eigentümliche Art, die den scharfen dogmatischen Formulierungen überall mit einem Rückzug auf die Unbegreifbarkeit dieser Dinge aus dem Wege geht. Eben das ist zugleich als symptomatische Erscheinung von höchstem Interesse. Es ist ein Zeichen für das Ringen eines modernen Geistes mit dem alten Dogma. Mir scheint, man muß hier von solchem Ringen reden. Wir finden diese Neigung, die Genauigkeit dogmatischer Formulierungen hintanzustellen, auch sonst bei Vertretern der modernen Altgläubigkeit, der es weniger auf das überlieferte dogmatische Detail, als auf gewisse Grundgedanken ankommt, die dem religiösen Leben unmittelbarer nahe stehen, der z. B. an der allgemeinen Idee der Gottheit Christi sehr gelegen ist, nicht aber an bestimmten christologischen Lehren. Hier klammert sich das religiöse Interesse, „Gott in Christus" zu haben, lediglich an den überlieferten dogmatischen Terminus, nicht aber eigentlich an das detaillierte Dogma; und doch bemüht man sich, eben dieses Dogma hochzuhalten. Th. Steinmann.

Praktische Fragen des modernen Christentums. Fünf Vorträge von Förster, Jatho, A. Meyer, Niebergall, G. Traub. Leipzig. Quelle u. Meyer. 1907. 1.80. 2.20.

Das moderne Christentum stellt sich in diesen fünf Vorträgen dar als eigenartige Frömmigkeit. Es ist nicht nur Verstandesaufklärung und allerlei Negation. Gewiß auch Negation, aber religiös gestimmte: nämlich Ablehnung des Sakramentalismus und Dogmatismus. Sein Prinzip das der religiösen Autonomie. So wird hier sein Ideal entworfen. Vielleicht könnte noch stärker betont werden, wie dies eben ein Ideal ist oder eine Forderung. In den ersten beiden Vorträgen vermißte ich etwas die Empfindung dafür, daß die bekämpfte sakramentale Frömmigkeit von Luther her auch innerhalb des Protestantismus faktisch noch wirklich lebt, wie überhaupt nicht nur dort eine ganze Klarheit darüber, wiefern auch die Gegner des modernen Christentums sich geschichtlich auf den Bahnbrecher des Protestantismus berufen können. Das ist eben doch die Not unserer Lage, daß Luther so sehr nicht ein klares eindeutiges Prinzip war, sondern ein geschichtliches Menschenwesen.

Th. Steinmann.

Heinrich Pudor. Ihr jungen Mädchen! Berlin-Steglitz, H. Pudor. 1907.

Der Titel läßt ein Seitenstück zu Wegeners „Ihr jungen Männer" erwarten. Diese Erwartung täuscht; nur die ersten Seiten behandeln ähnliche Fragen. Warum dann der Titel? — Von den vier Aufsätzen interessieren uns hier am meisten der zweite und dritte: „Deutscher Glaube" und „Deutscher Idealismus". Man nimmt mit Interesse davon Notiz; es ist gut zu wissen, was die Seele strebsamer Menschen unserer Zeit erfüllt und bewegt. Man legt aber das Büchlein beiseite mit dem Wunsche: verbände sich doch mit dem guten Wollen mehr philosophische Vertiefung und mit dem Eintreten für einen religiösen Neubau mehr wirkliches Verständnis für die tatsächlichen Erscheinungen der Religion. Folgende Proben: „Die christliche Religion wurzelt zum größten Teil in der altgriechischen Philosophie" (S. 91). „Jedenfalls stammt die christliche Religion aus der antiken Welt . . . Nun aber liegt die antike Welt hinter uns . . . Bedarf es eines Beweises dafür, daß wir die der antiken Welt entstammende christliche Religion nicht in der neuen Welt brauchen können?" (S. 92). „Die christliche Religion, als sie erst einmal „fertig" war, entwickelte sich nicht mit" (S. 95). — P. selbst tritt für den deutschen Glauben ein. Deutsches Gewissen, deutscher Idealismus usw. sind für ihn felsenfeste gegebene Größen, autochthone Besitztümer der Race, die mit Klima, Land und Boden (S. 158) in Zusammenhang stehen, ja sogar — was ja ganz schön wirkt — mit den blauen Augen der Deutschen zusammengebracht werden (S. 167). Es steht sonst so mancherlei Tüchtiges, Gesundes und Brauchbares in dem Büchlein, daß man ihm wirklich anstatt des all zu rasch Fertigen mehr Ernst der Auseinandersetzung wünschte. So hilft es nur in seinem Teil mit dazu allerlei Schlagwörter zu verbreiten.

Th. Steinmann.

W. James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Aus dem Englischen übertragen von G. Wobbermin. Leipzig. Hinrichs. 1907. 6 *M*, geb. 7 *M*.

Prof. Wobbermin vermittelt durch diese Übertragung dem weiteren deutschen Leserkreis eine bedeutsame Veröffentlichung des bekannten amerikanischen Philosophen. Wer immer den Fragen des religiösen Lebens Interesse entgegenbringt, ist ihm dafür zu Dank verpflichtet. Die Schrift ist ebenso reich an interessantem Einzelstoff, wie an Gesichtspunkten und Anregungen. Die vortreffliche Übersetzung liest sich wie ein deutsches Originalwerk.

Die Hauptsache der Anregung, die dem Buche von James zu entnehmen ist, besteht ohne Zweifel in der Kenntnisnahme erfolgreicher religionspsychologischer Arbeit. Das erscheint auch dem Übersetzer als die bedeutsame Hauptsache. Daß es gilt, von der äußeren Erscheinungsform der Religion in Vorstellungen und Gebräuchen auf das religiöse Erleben als den eigentlichen Grundbestand zurückzugehen, diese Einsicht gewinnt auch unter uns immer mehr an Boden. Anstatt uns allein um die religiösen Vorstellungen zu bemühen, lernen wir es immer mehr dem inneren Geschehen nachzuforschen, das solche Vorstellungen hervortreibt. Das Spezifische der religionspsychologischen Methode besteht nun in dem Versuch, von den charakteristischen Erlebnissen und Zuständen der Frömmigkeit nicht nur im allgemeinen ein richtiges Bild, sondern darüber hinaus ein volles psychologisches Verständnis zu gewinnen. Die betreffenden Erscheinungen sollen auch psychologisch durchsichtig werden. In dieser Weise behandelt James in unserem Buch das religiöse Realitätsgefühl gegenüber dem Unsichtbaren, den Bekehrungsvorgang, den Zustand der religiösen

Heiligkeit, die Erlebnisse der Mystik, das Gebet. Das Hauptresultat dieser religionspsychologischen Darlegungen ist die gradezu entscheidende Bedeutung der unterschwelligen oder außerbewußten Seelenvorgänge für das Religionsleben in seinen charakteristischsten Erscheinungen; mit ihrer Hilfe eben gelingt es, ein psychologisches Verständnis von dem allen zu gewinnen.

Dieses psychologische Verständnis religiöser Innenzustände, wie z.B. der Bekehrung, bedeutet nun eine weitere Rationalisierung dieses ganzen Gebietes. Was die historisch-kritische Bearbeitung dem objektiven Bestande der überlieferten geschichtlichen Religion angetan hat, das übt die Religionspsychologie an ihrem inneren Geheimnis. So wird sich auch hier manche Beunruhigung und manches schroffe Gegeneinander der Meinungen erheben. Das wird durchgekämpft werden müssen. Und von Wichtigkeit ist da nun – wie auch Wobbermin in seiner Einleitung andeutet –, daß die Religionspsychologie so wenig wie der Historismus in diesen Dingen das letzte Wort hat. Die entscheidende Frage ist hier die Wahrheitsfrage. Beide aber, historische wie psychologische Analyse, geben uns nicht mehr als eine genaue Phänomenologie des betreffenden Gebietes.

Bei James tritt neben die religionspsychologische Untersuchung auch eine dergleichen ergänzende Erörterung. Da wird aber hauptsächlich der positive Lebenswert der religiösen Grundphänomene klargelegt, also eine Art biologische Rechtfertigung derselben versucht. Daneben tritt freilich auch eine Erörterung über den hypothetischen Wahrheitswert der religiösen Allgemeinüberzeugung vom Vorhandensein einer dem menschlichen Erlebnis zugänglichen Überwelt. Grade diese Ausführungen haben aber etwas sehr Tastendes und befriedigen auch wenig durch den Ausgangspunkt bei einer Art religiösen commun sense.

Es ist überhaupt zu beachten, daß wir uns hier mit einer Disziplin berühren, die noch in ihren Anfängen steht. Die „Mannigfaltigkeit" der religiösen Erfahrung ist ja tatsächlich so groß, daß sie ihre lange Geschichte hat, deren Anfangs- und Endpunkt in ihrer inneren Beschaffenheit erstaunlich weit auseinanderliegen. Bei James ist es nur eine Mannigfaltigkeit auf derselben Ebene. Es ist eine gewisse, allerdings absichtliche, Verengung des Horizontes, die allein u.a. auch jenes Operieren mit einem religiösen commun sens möglich macht.

Hervorheben müssen wir noch im Besonderen, welche Rolle die mystischen Erfahrungen und ihre psychologische Analyse im Zusammenhang der Darlegungen von James spielen. Sehr mit Recht fordert in Anknüpfung daran Wobbermin in seiner Vorrede eine stärkere Berücksichtigung der mystischen Frömmigkeit in ihren mancherlei Erscheinungsformen. Das erneute Emporfluten grade dieser Frömmigkeit ist ja ohne Zweifel ein besonderes Kennzeichen der schon viel genannten neueren Wendung des geistigen Lebens zur Religion. Auch hier wird es durch starke Auseinandersetzungen und Scheidungen hindurch gehen müssen. Grade aus dem vorliegenden Buche kann dem aufmerksamen Leser besonders deutlich entgegentreten, wie sehr anders geartet die mystische Erfahrungsgewißheit ist als dasjenige, was als persönliche Überzeugung grade auch von bewußten modernen Vertretern religiöser Art auf den Leuchter gestellt wird. – Auch jene stärker pessimistische Stimmung, die anfängt, sich einem ungebrochenen Optimismus wie andrer, so grade auch liberal-christlicher Kreise gegenüber wieder mehr Geltung zu verschaffen, klingt stark in den Ausführungen unseres Buches an.

Die orientierenden Bemerkungen, die Wobbermin seiner Übersetzung voraus-

schickt, lassen uns wünschen, er möge seinen ursprünglichen Plan in andrer Form nachholen und uns balde einmal ein selbständiges Werk über den Wert der religionspsychologischen Arbeit und eine Auseinandersetzung mit ihren wichtigsten Problemen bescheren. Th. Steinmann.

Eingegangene Bücher.

H. Weinel, Die urchristliche und d. heutige Mission. Tübingen, Mohr, 1907. Relg. Volksb. IV,5. —.50, —.75, 1.50.

Karl Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? Ebda., 1907. —.50.

Carl Clemen, Die Grundgedanken der paulinischen Theologie mit besonderer Rücksicht auf Kaftan und Wrede. Ebda. 1907. 1.—.

William Wrede, Die Entstehung der Schriften des N. T. Ebda., 1907. Lebensfragen 18. 1.50. 2.30.

Arnold Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? Ebda., 1907. Lebensfragen 19. 1.20. 2.—

Herm. Rohl, Hegels theolog. Jugendschriften. Ebda., 1907. 6.—.

Die Verhandlungen des 18. Evang.-sozialen Kongresses. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. 2.—.

W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu. 2. Aufl. Ebda., 1907. 1.—.

Augustins Bekenntnisse. Gekürzt und verdeutscht von Else Zurhellen-Pfleiderer. 2. Aufl. Ebda., 1907. 1.60. 2.—.

Naumann-Buch, herausgeg. von H. Meyer-Benfey. 4. Aufl. Ebda., 1907. 1.75. 2.50.

Felix Maritus, Eros und Christus. Gedanken über Bibel, Kirche, Religion und geschlechtliche Liebe. Leipzig, Teutonia, 1907. 1.50.

Friedrich Frei, Ansichten eines kathol. Landlehrers über Religion und Religionsunterricht. Ebda., 1907. 1.—.

Franz Spemann, Landeskirche oder religiöse Freiheit? Berlin, Walther, 1907. 1.50.

Joh. Bresler, Religionshygiene. Halle, Marhold, 1907. 1.—.

Rud. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. 2. Aufl. Leipzig, Veit & Comp., 1907. 6.40.

W. R. Boyce Gibson, Rudolf Euckens Phylosophy of Life. 2. Ed. London, A. and C. Black, 1907. 3 sh. 6 d.

O. Holtzmann, Christus. Leipzig, Quelle & Meyer, 1907. 1.—. 1.25.

H. Reckendorf, Mohammed u. d. Seinen. Ebda., 1907. 1.—. 1.25.

J. Guthmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwickelung. Berlin, Reuther & Reichard, 1906. 2.80.

A. Bertholt, Daniel und die griechische Gefahr. Tübingen, Mohr, 1907. Relg. Volksb. II,17. —.50. —.75. 1.50.

R. Saitschick, Quid est veritas? Ein Buch über die Probleme des Daseins. Berlin, E. Hofmann & Co., 1907.

P. Mehlhorn, Die Blütezeit der deutschen Mystik. Tübingen, Mohr, 1907. Relg. Volksb. IV,6. —.50. —.75.

Adb. Merx, Die Bücher Moses und Josua. Eine Einführg. f. Laien. Ebda., Volksb. II,3. 1.—. 1.25. 2.—.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

„An der Bibel wird sich jedes Geschlecht verjüngen, und der Maßstab für das Leben und die Kraft eines Volkes wird immer seine Stellung zur Bibel sein." Goethe.

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. O. Baumgarten, W. Bousset und H. Gunkel, Privatdozent Lic. W. Heitmüller, Pastor Lic. Dr. G. Hollmann, Prof. D. A. Jülicher, Professor Lic. R. Knopf, Pastor Fr. Koehler, Pastor Lic. W. Lueken, Prof. D. Joh. Weiß.

Herausgegeben von Prof. D. Joh. Weiß in Marburg.

2. verb. u. verm. Auflage. 1906/07. 8. bis 20. Tausend.

Zwei starke Bände mit ausführlichen Registern etwa 103 Bogen Lex.-8°.

Preis 14 Mk., in 2 Lwdbdn. 17 Mk., in 2 Halblederbdn. 19,60 Mk.

Band I (die drei älteren Evangelien und die Apostelgeschichte, 1906 erschienen) Einzelpreis geh. 8 Mk., Lwd. 9,60 Mk., Halbfrz. 10,60 Mk.

Band II (Briefe, Ev. Johs. u. Offb. Johs.) wird im Novbr. 1907 vollständig werden. Einzelpreis geh. 9 Mk., Lwd. 10,60 Mk., Halbleder 12 Mk.

Die starke erste Auflage war schon vor ihrer Vollendung völlig vergriffen. Das ist für ein so ernstes und umfangreiches Werk der modernen religiösen Literatur ein ganz ungewöhnlicher Erfolg, der nur daraus zu erklären ist, daß das Werk **einem tiefen Bedürfnis der Gebildeten aller Stände in vollendeter Weise entspricht.**

Aus der Fülle der Besprechungen greifen wir den Schluß einer Besprechung heraus, der uns besonders bedeutsam zu sein scheint, da hier von Voreingenommenheit für das Werk nicht die Rede sein kann: „. . . . . Jedoch auf das Ganze gesehen, muß der Beurteiler dieses Werkes sagen, daß es eine höchst beachtenswerte, in vieler Hinsicht mustergültige Leistung darstellt, **der von positiven Theologen nichts Gleichwertiges an die Seite gerückt werden kann. Die Gerechtigkeit gebietet, dies zu sagen, auch wenn der Satz nicht angenehm zu hören sein sollte; und es ist sicher, daß dies Werk eine sehr bedeutsame Hülfe für die Popularisierung der liberalen Theologie unter den Gebildeten sein wird.**"

(Ref. Kirchenzeitung 1906, Nr. 39.)

„Wir besitzen bisher keine Auslegung, die es so versteht, auf Grund zeitgeschichtlichen Verständnisses die religiösen Grundgedanken und sittlichen Triebkräfte der Texte herauszustellen, so daß die praktisch-erbauliche Verwertung sich unmittelbar anschließen kann. Wir erwarten aufs bestimmteste, **daß auch an Lehrer- und Lehrerinnenseminaren von dem Werke in steigendem Maße Gebrauch gemacht wird.** Dann wird es zu einem freien und frohen Unterricht im Evangelium anleiten." (Monatschrift f. d. kirchliche Praxis 1906, Nr. 11.)

Das Gleichnis vom Säemann 4,1–9 vgl. Mtth. 13,1–9; Lk. 8,4–8.

[1]Und wieder einmal widmete er sich dem Lehren, am See entlang. Und ein mächtiger Volkshaufe lief bei ihm zusammen; so stieg er ins Boot und ließ sich in ihm auf dem Wasser nieder, während die ganze Volksmenge am See auf dem Lande war. [2]Und er lehrte sie mannigfach in Gleichnissen und sprach zu ihnen in seiner Lehre: [3]Höret!

Siehe, der Säemann ging aus zu säen. [4]Und beim Säen geschah es, etliches fiel am Wege entlang, und die Vögel kamen und fraßen es auf. [5]Und andres fiel aufs Steinige, wo es nicht viel Erde hatte; das schoß schnell auf, weil es keine tiefe Erde hatte, [6]und als die Sonne aufging, da ward es versengt, und da es keine Wurzel hatte, verdorrte es. [7]Und andres fiel in die Dornen, und die Dornen gingen auf und erstickten es, und es brachte keine Frucht. [8]Und andres fiel in die gute Erde und brachte Frucht, die ging auf, wuchs und trug je dreißig und sechzig und hundert. [9]Und er sprach: Wer Ohren hat, zu hören, der höre!

Die Rede ist durch eine Schilderung eingeleitet, wie Markus sie liebt: Jesus 1
am See entlang wandelnd und lehrend (2,13), von einem zahlreichen Volkshaufen
umdrängt; da steigt er in das Boot, das der Erzähler schon früher für diesen
Augenblick bereit gehalten sein ließ (3,9), sodaß er auf dem Wasser dem Drängen
des Volkes am Ufer entzogen ist. Und nun lehrt er vom Boote aus — ein reiz-
volles Bild, das wir gerne mit dem Maler und Dichter im einzelnen ausgestalten
möchten; wir verdanken es gewiß den Erinnerungen des Petrus, dessen Boot hier
benutzt gewesen sein mag. Markus deutet selber an, daß er von den vielen 2
Gleichnissen, in denen Jesus lehrte, nur einzelne mitteilt. Er hat solche aus-
gewählt, die ihm für den Gedanken dieses Teils bezeichnend schienen. Durch
ein „höret" und durch die entsprechenden Schlußworte wird der Leser des Evan- 9
geliums aufmerksam gemacht, daß er an dem Gleichnis vom Säemann etwas be-
sonders Wichtiges lernen kann; wichtige Zeugen fügen hinzu: „Wer Verständnis
hat, der verstehe!" Es hat nach der Auffassung des Markus einen tieferen Sinn,
den er später deuten wird. Das Gleichnis selber freilich gibt sich so einfach
und klar, daß Schwierigkeiten des Verständnisses überhaupt nicht vorliegen. Es
klingt wie die Erzählung eines einzelnen Falles, daß ein Säemann einmal aus- 3
ging, zu säen. Aber je weiter wir lesen, um so deutlicher wird es uns: was von
diesem Säemann erzählt wird, das geschieht immer wieder; so ist es im Leben des
Bauern. In der Sprache Jesu kann das „er ging aus" auch so viel sein wie „er
geht aus". Mit leuchtender Farbenfrische schildert Jesus, für jeden Landmann
unmittelbar verständlich, aber auch für den Städter anziehend, wie bei der Arbeit
des Säens so manches Korn vergeblich ausgestreut wird. Mit besonderer Liebe
werden die einzelnen Ursachen des Mißlingens ausgemalt: etliches fällt, während 4
der Säemann am Rande des Feldes entlang geht, auf den hartgetretenen Weg,
wo es nicht einsinkt, sondern liegen bleibt, den Vögeln eine gute Beute. Ferner 5
gibt es da in den Feldern des Berglandes von Galiläa Stellen, wo nur eine dünne
Humusschicht den steinigen Felsboden bedeckt. Das Korn sinkt nicht tief ein, und
in dem rasch von der Sonne durchwärmten dürftigen Erdreich kommt es schnell
zum Keimen und schießt auf, ohne daß es zu seiner Ernährung lange Wurzeln in
die Tiefe senden könnte. Wenn dann die Sonne hochsteht, so versengt sie mit 6
ihrer Hitze die junge Pflanze, und weil diese keine Wurzel hat, um neue Feuchtig-
keit heranzuziehen, so verdorrt sie ganz und gar. Und wieder andres fällt in die 7
Dornen, d. h. auf eine Stelle, wo sonst Dornbüsche wuchsen, und wo jetzt noch
Dornsamen in der Erde liegt. Der geht mit dem Korn zusammen auf, aber das
mächtige Unkraut erstickt die zartere Pflanze, so daß sie zwar aufwächst, es aber
zu keiner Fruchtentwickelung bringt. Andres fällt in gute Erde und bringt Frucht, 8
die aus der Knospe aufgeht und wächst, dreißig-, sechzig-, hundertfältig. Diese
Schilderung des guten Erfolgs tritt in ihrer Kürze fast zurück hinter der breiten